Exeg. Spitta
1062 gb

DIE

OFFENBARUNG DES JOHANNES

UNTERSUCHT

VON

FRIEDRICH SPITTA.

HALLE A. S.,

VERLAG DER BUCHHANDLUNG DES WAISENHAUSES.

1889.

1065

FRIEDRICH SPITTA,

DIE OFFENBARUNG DES JOHANNES.

DIE
OFFENBARUNG DES JOHANNES

UNTERSUCHT

VON

FRIEDRICH SPITTA.

HALLE a. S.,
VERLAG DER BUCHHANDLUNG DES WAISENHAUSES.
1889.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Der

hochwürdigen theologischen Facultät

zu Giessen

gewidmet

als Zeichen des Dankes für die mir verliehene Würde

eines Doctors der Theologie.

Vorwort.

Während des halben Jahres, das über den Druck der folgenden Untersuchungen hingegangen ist, habe ich mein Urteil bezüglich der Zerlegung der Apokalypse in ihre Grundbestandteile bei einigen Stellen schärfer fassen können und habe dieses auf den späteren Bogen zum Ausdruck gebracht. Der im Anhang mitgeteilte Text wird hierüber schnell orientieren. Man wird sehen, dass es sich bei den fraglichen Stellen nie um die Grenze zwischen den drei Quellenschriften der Apokalypse, sondern nur um die zwischen diesen und dem Redactor handelt. Wer sich je in solcher Arbeit versucht hat, in der ich mich seit vielen Jahren an aufserbiblischen Objecten geübt habe, weifs, wie schwierig es ist, zu einem definitiven Urteile über die Zusätze eines Redactors zu kommen, und dafs die Sicherheit der Untersuchung unabhängig ist von einem Schwanken in jener Beziehung. Übrigens kann man sehen, dafs nicht eine der genannten Ergänzungen meine Resultate irgendwie verrückt, dafs im Gegenteil eine jede die Notwendigkeit derselben mehr noch ins Licht gestellt hat.

Dafs ich die Forschung über die Apokalypse zu einem auch nur relativen Abschlufs gebracht hätte, bin ich nicht so thöricht anzunehmen. Ich weifs vielmehr, dafs durch die neue Richtung, welche ich der Untersuchung zu geben bemüht war,

neue Probleme in den Gesichtskreis der Forscher treten werden, und hoffe von meiner Arbeit nur so viel, dafs man sie trotz all ihrer Mängel als einen nicht ganz wertlosen Beitrag zur Geschichte des Urchristentums beurteilen werde. — Diejenigen meiner Leser, welche schon aus diesen Bemerkungen den Eindruck gewinnen möchten, dafs es sich in den folgenden Blättern um eine Arbeit handele, gegen welche sich die „kirchliche Theologie“ von vorn herein ablehnend verhalten müsse, bitte ich, mit der Lectüre des Schlufsparagraphen den Anfang zu machen.

Meinen lieben jungen Freunden Gustav Anrich und Ernst Bender sage ich Dank für ihre treue Hülfe bei der Correctur des Buches.

Strassburg i. E., October 1888.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Eingang . 1—4

I. Abschnitt: Die Zusammensetzung der Apokalypse . 5—234

1. Einleitung S. 5—9.
2. Kapitel 1—3, S. 9—58.
Übersicht, S. 9—10; die Überschrift 1, 1—3, S. 10—18; der Eingang 1, 4—6, S. 18—20; zweiter Eingang 1, 7 f., S. 20—28; die erste Vision 1, 9—20, S. 28—41; die sieben Sendschreiben c. 2. 3, S. 41—58.
3. Kapitel 4—6, S. 58—79.
Übersicht, S. 58 f.; die himmlische Scene c. 4, S. 59—67; das Lamm c. 5, S. 67—77; die 6 Siegelvisionen c. 6 S. 77—79.
4. Kapitel 7—9, S. 79—103.
Übersicht, S. 79 f.; die Versiegelung der 144000 c. 7, 1—8, S. 80—86; die 6 Posaunenvisionen 8, 2—9, 21, S. 86—91; die ungezählte Schar 7,9—8,1, S. 91—93; Spuren des Redactors in c. 7—9, S. 93—103.
5. Kapitel 10 u. 11, S. 103—120.
Übersicht, S. 103 f.; Intermezzo u. Einleitung c. 10, S. 104—110; die beiden Zeugen 11, 1—13, S. 110—118; die siebente Posaune 11, 15—19, S. 118—120.
6. Kapitel 12—16, S. 120—176.
Übersicht, S. 120—122; die erste Erscheinung des Messias c. 12, S. 122—134; die beiden Tiere c. 13, S. 134—141; das Lamm und die 144000 c. 14, 1—5, S. 142—148; die Gerichtsrufe 14, 6—13, S. 148—153; die Ernte 14, 14—20, S. 153—156; die Sieger am Meere 15, 1—4, S. 156—159; die Einleitung zu den sieben Schalen 15, 5—8, S. 159—162; die sieben Schalenvisionen c. 16, S. 162—176.
7. Kapitel 17—19, S. 176—206.
Übersicht, S. 176—179; Anschluss von c. 17 f. an c. 16, S. 179 f.; der Redactor in c. 17 und 18, S. 180—191; der Triumph über den Fall Babels 19, 1—10, S. 191—201; die Messiasschlacht 19, 11—21, S. 201—206.

8. Kapitel 20—22, S. 206—227.
Übersicht, S. 206—207; das Ende 20, 1—15, S. 208—212; die neue Welt 21, 1—8, S. 212—218; das himmlische Jerusalem 21, 9—22,7, S. 218—221; Schluss 22, 8—21, S. 221—227.
9. Methode und Motive der Zusammensetzung S. 227—234.
Übersicht der bisherigen Resultate, S. 227 f.; Methode der Zusammenfügung, S. 228—233; Motive der Zusammensetzung, S. 233 f.

II. Abschnitt: Erklärung der Quellenschriften 235—463
1. Einleitung S. 235—236.
2. Die christliche Urapokalypse S. 236—313.
Eingang 1, 4—6, S. 236—241; die Christusvision 1, 9—19, S. 241—249; das Sendschreiben an Ephesus 2, 1—6, S. 249—254; Sendschreiben an Smyrna 2, 8—11, S. 254 f.; Sendschreiben an Pergamon 2, 12—17, S. 255—258; Sendschreiben an Thyatira 2, 18—29, S. 258—263; Sendschreiben an Sardes 3, 1—6, S. 263—266; Sendschreiben an Philadelphia 3, 7—13, S. 266—270; Sendschreiben an Laodicea 3, 14—22, S. 270—273; die himmlische Scene c. 4, S. 273—280; das Lamm c. 5, S. 280—287; die Siegelvisionen c. 6. 8, 1. 7, 9—17. 19, 9b—10, S. 287—309; Schluſs 22, 8. 10—13. 16. 17b. 18a. 20. 21., S. 309—313.
3. Die erste jüdische Apokalypse S. 313—415.
Die Versiegelung der 144000 aus Israel 7, 1—8, S. 313—321; die Einleitung zu den sieben Posaunenvisionen 8, 2—5, S. 321—326; die vier ersten Posaunenvisionen 8, 6—12, S. 326—329; die 5. und 6. Posaunenvision 8, 13—9, 21, S. 329—345; das Intermezzo zwischen der 6. und 7. Posaunenvision [9, 15] 10, 1a. 2b. 3. 5. 6. 7b, S. 345—349; die Feindschaft des Drachen gegen den Messias im Himmel 11, 19—12, 17, S. 350—362; die beiden Tiere 12, 18—13, 18, S. 362—395; die drei Engelrufe 14, 1. 2a. 4. 5. 6. 7. 9. [10. 11], S. 395—399; die drei Boten der gottfeindlichen Mächte 16, 13. 14. 16 S. 400—404; die Schlacht bei Harmageddon 16, 17b. 18. 19a. 20. 19, 11—21, S. 404—410; das Ende 20, 1—3. 8—15. 21, 1. 5a, 6a, S. 410—415.
4. Die zweite jüdische Apokalypse S. 415—463.
Einleitung 10, 1b. 2a. [8a] 9b—11, S. 415—417; die vorbereitende Busspredigt 11, 1—13, S. 417—431; die

Messiasschlacht bei Jerusalem 14,14—15,4, S. 431—437; die sieben Schalenvisionen 15,5—16,21, S. 437—444; das Gericht über Babel 17,1—6. 18,1—23, S. 444—455; der Triumphgesang 19,1—8, S. 455—456; das himmlische Jerusalem 21,9—22, 3a. 15, S. 456—463.

III. Abschnitt: Die geschichtliche Bedeutung der Apokalypse 464—548

1. Einleitung S. 464—465.
2. Das geschichtliche Bild S. 465—479.
Die den Quellenschriften zu Grunde liegenden Formen, S. 465—470; die Apokalypse aus der Zeit des Pompejus, S. 470—473; die Apokalypse aus der Zeit des Caligula, S. 473—476; die christliche Urapokalypse, S. 476—478; der Redactor, S. 478—479.
3. Beweis der Richtigkeit des geschichtlichen Bildes S. 479—489.
Allgemeines, S. 479—481; Verhältnis zur LXX, S. 481—483; Eigentümlichkeit des Stiles, S. 483—485; Sprachliche Abnormitäten, S. 485—486; Hebraisierender Charakter des Stiles, S. 486—489.
4. Die geschichtliche Bedeutung der beiden jüdischen Apokalypsen S. 489—500.
Die Pompejus-Apokalypse, S. 489—490; die Caligula-Apokalypse, S. 490 ff; Beziehung von J[1] zur neutestamentlichen Litteratur, S. 492 f.; Jesu Parusierede, S. 493—497; der zweite Thessalonicherbrief, S. 497—500.
5. Die geschichtliche Bedeutung der christlichen Urapokalypse S. 500—528.
Abfassungszeit, S. 500—502; Verfasser, S. 502—504; Verhältnis von U zu den neutestamentlichen Schriften, S. 504; die paulinischen Briefe, S. 505—509; 2. Petrus und Judas, S. 509—511; 1. Petrus-Brief, S. 511—521; Jakobus-Brief, S. 521—522; die Synoptiker, S. 523—528.
6. Die geschichtliche Bedeutung des Redactors S. 528—543.
Abfassungszeit, Trajan, S. 528 f.; Domitian, S. 529—532; Verhältnis von R zu den neutestamentlichen Schriften, S. 532 ff.; Paulinische Schriften und Hebräerbrief, S. 532—533; die Synoptiker, S. 533—535; das Evangelium und der 1. Brief des Johannes, S. 535—538; Verhältnis der

Arbeit des R zu der Litteratur des nachapostolischen Zeitalters, S. 539—542; die Tradition von der apostolischen Abfassung der Apokalypse, S. 542 f.

7. Das wissenschaftliche Urteil und die kirchliche Praxis S. 542—548.

Anhang . 549—587

Vorbemerkung, S. 549.
Text von U, S. 549—560.
Text von J^1, S. 560—571.
Text von J^2, S. 572—582.
Nachtrag, S. 582—587.

Druckfehler.

S. 72, Z. 5 v. o.: λούσαντι
S. 79, Z. 2. 3. v. o.: christlichen Verfassern, statt: dem christlichen Redactor.
S. 117, Z. 8 v. u.: betont, statt: ausgeschlossen.
S. 123, Z. 1 v. u.: 1110, statt: 1100.
S. 133, Z. 9 v. u.: Einschub, statt: Aufschub.
S. 234, Z. 8—12 v. o.: und deren eine ... stammt ... Schrift; statt: und ... stammten ... Schriften.
S. 368, Z. 4 v. u.: θάνατον, statt: ἐθεραπεύθη.
S. 373, Z. 3. v. u.: Leontopolis, statt: Alexandria.

Andere Kleinigkeiten kedürfen keiner besonderen Anführung.

Eingang.

Die folgende Untersuchung über die Offenbarung des Johannes, mit der ich einen vor drei Jahren bereits ausgesprochenen Plan auszuführen beginne,[1]) wird hoffentlich nicht überflüssig erscheinen. Vor kurzem hat allerdings Düsterdieck[2]) seine sehr umfangreiche Erklärung jenes neutestamentlichen Buches wieder veröffentlicht. Allein die urteilen wohl nicht ganz ungerecht, welche diese Arbeit, trotz vieler bekannter Vorzüge, als bereits bei ihrem Erscheinen antiquiert bezeichnen. Die eigentümliche Bewegung, welche vor sechs Jahren in die Kritik der Apokalypse gebracht zu haben, das unbestreitbare Verdienst Daniel Völters ist,[3]) hat bei Düsterdiecks Arbeit nur eine sehr flüchtige Spur hinterlassen. Er begnügt sich S. 26 f. mit einem nicht eine Seite füllenden Referate über Völters Ansicht bezüglich der Komposition der Apokalypse und weist dessen Ansicht kurz mit einer ganz allgemeinen Bemerkung ab, ohne sich weiterhin bei der Einzelexegese auf dieselbe einzulassen. Die das Problem von einer anderen Seite auffassende Arbeit von Eberh. Vischer[4])

1) Vgl. meine Schrift: Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas. Eine geschichtliche Untersuchung, Halle a. S. 1885, S. 1.

2) Kritisch-exegetisches Handbuch über die Offenbarung Johannis, 4. Auflage, Göttingen 1887.

3) Die Entstehung der Apokalypse. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums, Freiburg und Tübingen 1882; 2. Auflage 1885.

4) Die Offenbarung Johannis. Eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung. Mit einem Nachworte von A. Harnack in: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur von Gebhardt und Harnack, II, 3. Leipzig 1886.

berücksichtigt er nur in seinem Vorworte. Er spendet ihr zwar im Gegensatze zu der Völters grofses Lob, weist ihre Grundanschauung indes mit ein paar Worten ab und bemerkt, er sei auf dieselbe in seinem Buche nicht eingegangen, da zur Beurteilung derselben eine besondere Abhandlung erforderlich, mit einzelnen Gegenbemerkungen aber nicht gedient sei. Aber weshalb konnte er eine solche Abhandlung seinen Prolegomenen nicht beifügen und nachher bei der Einzelexegese eine weitere Ausführung seiner Gegengründe bringen? Er hätte damit dem Fortschritt der Wissenschaft mehr gedient, als mit der sorgfältigen Registrierung aller möglichen veralteten Anschauungen und Erklärungen. Dafs er Weylands beachtenswerte Hypothese[1]) mit dem Satze abthut: „Von einer holländischen, auf ähnlicher Bahn sich bewegenden Schrift weifs ich nur aus dem theologischen Litteraturblatt 1887 No. 2", ist nach dem Vorhergehenden nicht zu verwundern.

Jene Rücksichtslosigkeit gegen eine tiefgehende kritische Bewegung unsrer Tage bezüglich der Entstehung und Zusammensetzung der Apokalypse möchte ich vermeiden und eine Erklärung dieses rätselhaften Buches bieten, welche sich gründlich mit jenen neuen Hypothesen auseinandersetzt.

Zu dieser Arbeit meine ich nun aber noch einen besonderen Anlafs zu haben. Noch vor Erscheinen der ersten Auflage der Völterschen Schrift habe ich mich in meinen Vorlesungen dahin ausgesprochen, dafs die Apokalypse kein einheitliches Werk sei und speziell Bestandteile jüdischen Ursprunges enthalte. Als die Vischersche Schrift erschien, glaubte ich, der Verfasser habe den Knoten gelöst. Eine Lektüre seiner Abhandlung überzeugte mich indes, dafs ihm nur die eine Seite des kritischen Problems aufgegangen war. Durch andere Arbeiten vollständig in Anspruch genommen, sah ich mich darauf angewiesen, abzuwarten, ob nicht jemand, durch Völters und Vischers Beobachtungen angeregt, das apokalyptische Problem in der Weise zu lösen versuchen würde,

1) G. J. Weyland, Compilatie en Omwerkingshypothesen toegepast op de Apocalypse van Johannes in: Theologische Studiën, Utrecht 1886, IV.

welche mir als die richtige erschien. Bis jetzt ist das nicht der Fall gewesen, und so habe ich den ersten freieren Zeitabschnitt dazu benutzt, meine Untersuchungen zum Abschluſs zu bringen. Vielleicht dient die Mitteilung von dem völlig unabhängigen Ursprung derselben dazu, die Meinung zu befestigen, daſs in der Komposition der Apokalypse ein Problem vorliegt, das längst auf seine Lösung gewartet hat und nun auf Grund einer allgemeinen Prädisposition für dasselbe mit einer gewissen inneren Notwendigkeit von den verschiedensten Seiten in Angriff genommen wird. Im übrigen hoffe ich, daſs meine ganze Ausführung den Beweis für die Selbständigkeit meiner kritischen Entdeckungen führen wird.

Da das Verständnis der Apokalypse abhängt von der Beantwortung der Frage nach ihrer Entstehung und Zusammensetzung, so wird sich die folgende Untersuchung zuerst hiermit zu beschäftigen haben. Erst nachdem erkannt ist, welche Teile des ganzen Werkes ursprünglich zu einander gehören, kann in eine Erklärung des Einzelnen eingetreten werden, sofern dasselbe bei der Untersuchung der Zusammensetzung der Apokalypse noch nicht in Betracht gekommen ist. Auf Grund dieser zweiten Untersuchung kann dann an letzter Stelle eine vergleichende Darstellung der verschiedenen Teile der Apokalypse gegeben werden, und die Erörterungen über historische und theologische Eigentümlichkeit derselben, sowie über Verfasser, Zeit der Abfassung u. dergl.

Völter[1]) sowohl als Harnack in seinem Nachworte zu Vischers Arbeit[2]) bemerken, daſs Untersuchungen, wie die fraglichen, heutzutage auf eine günstige Stimmung nicht rechnen könnten. Das mag sein, ist aber nicht zu verwundern. Neue Ansichten haben den traditionellen gegenüber, seien dieselben nun sogenannte positive oder negative, immer einen schweren Stand. Lust und Fähigkeit, auf neue Gedanken und Gesichtspunkte einzugehen, fehlen in viel höherem Maſse, als man es sich gewöhnlich klar zu machen pflegt — nicht bloſs bei den „Apologeten“, sondern auch bei den

1) a. a. O. 2. Auflage p. V.
2) a. a. O. S. 128.

„Kritikern", die es oft nicht einmal für der Mühe wert halten, nur einen Blick zu thun in Untersuchungen, die in ihr Schema nicht passen.

Möglicherweise wird es auch diesen Forschungen über die Apokalypse so gehen, obwohl sie ihre Stellung nehmen mitten in der augenblicklich bewegtesten Frage auf dem Gebiete der neutestamentlichen Litteratur. Wie dem auch sei — mir soll es Ehre und Freude genug sein, wenn spätere Forscher in meinen Untersuchungen hier und da etwas finden, was als zuverlässiges Material für die Rekonstruktion des Urchristentums verwandt werden kann.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Erster Abschnitt.

Die Zusammensetzung der Apokalypse.

1.

Einleitung.

Den unmittelbaren Eindruck der Einheitlichkeit, welchen manche neutestamentliche Briefe bieten, erweckt die Apokalypse nicht. Dieselbe beginnt und endet allerdings so, dafs ein einheitlicher Rahmen das Werk umschliefst. Dafs aber das sehr mannigfaltige Bild der Visionen selbst ein einheitliches sei, drängt sich dem Leser durchaus nicht mit unwiderstehlicher Gewalt auf. Man hat nun auf den künstlerisch vollendeten Aufbau des Ganzen hingewiesen. Allein in dem Nachweise desselben hat der Scharfsinn der Exegeten dem Verfasser oft genug zu Hilfe kommen müssen.[1]) Mit Recht hat Holtzmann bemerkt,[2]) die viel gerühmte plan- und kunstvolle Symmetrie des Werkes bestehe in nicht mehr als darin, dafs in jeder einzelnen Hebdomas von Visionen die ersten vier Glieder rasch aufeinander folgen, das fünfte und sechste bestimmtere Züge bringe und das davon durch Zwischen- und Nebengesichte getrennte siebente sich als die Knospe erweise, daraus eine neue Hebdomas erblühe.

1) Vgl. aufser Düsterdieck a. a. O. S. 12 ff. z. B. von Hofmann, Die heilige Schrift N. Tests., Band IX, S. 383 ff. Weifs, Lehrbuch der Einleitung in das N. Test. S. 372 ff. Beyschlag, Die Apokalypse gegen die jüngste kritische Hypothese in Schutz genommen, Studien u. Kritiken 1888 I, S. 102 ff.

2) Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. Test.: die Offenbarung § 2.

Aber möchte sich auch die kunstvolle Gliederung des Ganzen noch viel weiter verfolgen lassen, so wäre damit noch lange nicht der Beweis geliefert, dafs das von dem letzten Herausgeber der Schrift verwendete Material nicht verschiedenen Quellen entstamme. In der That dürften gerade an den Stellen, wo eine neue Hebdomas in die frühere eingefügt wird, also hinter der sechsten Siegel- und der sechsten Posaunen-Vision, die Bedenken gegen die ursprüngliche Einheit des Ganzen am ungestümsten hervortreten.

Indes meint man an dem Sprachcharakter des Buches ein deutliches Kriterium für die Einheit desselben zu haben. Dafs sich der Stil der Apokalypse von dem der übrigen neutestamentlichen Bücher stark unterscheidet, liegt auf der Hand. Allein es ist zu bedenken, dafs unsere Schrift die einzige christliche kanonische Apokalypse ist, die wir besitzen, so dafs uns für die Prüfung eines etwaigen Unterschiedes im Sprachcharakter der einzelnen Partieen der Offenbarung der eigentliche Mafsstab fehlt. Andererseits ist es Thatsache, dafs bei der uns erhaltenen jüdisch-apokalyptischen Litteratur ein solcher Grad der Abhängigkeit und der tiefgehendsten Verwandtschaft zwischen den einzelnen Schriften besteht, dafs man einen individuell ausgeprägten Sprachcharakter bei denselben überhaupt nicht erwarten kann. Dazu kommt, dafs von vornherein nicht bestimmt werden kann, in welchem Mafse ein Redaktor, welcher verschiedene Schriften zu einer Einheit verarbeitete, die Stildifferenzen der einzelnen Stücke gegeneinander ausgeglichen und dem Ganzen sein Stilkolorit gegeben hat. Endlich kann von einer Beantwortung der Frage, ob Stileinheit vorhanden sei oder nicht, erst dann die Rede sein, nachdem die verschiedenen Stücke einander gegenübergestellt sind. Solange man dieselben nur ineinander gemischt besitzt und noch nach den Kriterien sucht, durch welche sie etwa voneinander geschieden werden könnten, wird man bezüglich der Stileinheit oder -Differenz über ein unsicheres Tasten und Raten nicht hinauskommen. Somit ist es nur ein Scheingrund, wenn man vor der Untersuchung gleich von vornherein den Stil als Beweis für die Einheitlichkeit der Apokalypse ins Feld führt.

Wichtiger ist die Frage, ob die Art der apokalyptischen Darstellung, die den Ausführungen zu Grunde liegende Lebensanschauung resp. Theologie, die geschichtliche Situation, auf welche die Ausführungen zurückweisen, sich begreifen lassen als die Äufserungen einer Persönlichkeit oder nicht. Und von hier aus ist, nachdem schon von länger her vereinzelte Bedenken gegen die Einheit der Apokalypse erhoben sind,[1]) die neuere kritische Bewegung über die Entstehung der Apokalypse ausgegangen. Die Entwickelung, welche dieselbe bis jetzt durchgemacht hat, weist vier Stadien auf, welche durch die Namen Weizsäcker-Völter, Vischer, Weyland und Sabatier[2]) bezeichnet ist.

Weizsäcker[3]) und Völter[4]) stimmen darin überein, dafs in der Apokalypse eine Schrift christlichen Ursprungs vorliege, welche aus den verschiedensten Stücken mannigfaltiger Herkunft zusammengesetzt sei. Von einander weichen diese Forscher ab (von der Begrenzung der einzelnen Grundbestandteile abgesehen), sofern Weizsäcker eine Kompilationsarbeit annimmt, über deren Ursprung Näheres nicht auszumachen sei, Völter dagegen der Meinung ist, dafs sich an den Grundstock einer urchristlichen Apokalypse durch Ergänzung aus späteren Zeiten bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts vier oder gar fünf neue Schriften angesetzt haben.

1) Über die Ansichten von Grotius, Vogel, Hammond, Bleek, Schleiermacher, Schwegler vgl. Völter a. a. O. 3 f. und H. Schoen, L'origine de l'Apocalypse de saint Jean, Paris 1887, p. 16 ff.

2) A. Sabatier, Le problème des origines littéraires et de la composition de l'Apocalypse de saint Jean in: Revue de théologie et de philosophie, Lausanne 1887, VI p. 553—587.

3) Theol. Litteraturzeitung, 1882, S. 78 f. Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche S. 506 ff.

4) Aufser der oben genannten Schrift ist noch zu beachten: Völter, Die Offenbarung Johannis, Keine ursprünglich jüdische Apokalypse, Eine Streitschrift gegen die Herren Harnack und Vischer, Tübingen 1886. — Derselbe, Zur Entstehung der Apokalypse in: Protestantische Kirchenzeitung, 1886 No. 32 S. 714—720, No. 33 S. 737—742. — Derselbe, Neueres über die Apokalypse in Theologisch Tijdschrift, 1886, XX, 6.

Ein ganz neues Element führt Vischer in die Untersuchung ein. Er glaubt erkannt zu haben, daſs der Grundstock der Apokalypse nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprungs ist. Die hebräische Grundschrift ist von einem Christen in das Griechische übersetzt und mit Zusätzen versehen worden. Ob die jüdische Schrift selbst aus verschiedenen Bestandteilen sich zusammensetze, hat Vischer ununtersucht gelassen.

An diesem Punkte zeigt nun Weyland, der von Vischer unabhängig seine Hypothese aufgestellt hat, eine weitere Entwickelung; bei ihm tritt hinter der Beobachtung, daſs in gewisse jüdische Partieen der Apokalypse ein christlicher Redaktor seine Zusätze eingefügt habe, nicht, wie bei Vischer und Harnack,[1]) die Beobachtung von der Buntscheckigkeit der bleibenden Stücke zurück. Der christliche Redaktor hat vielmehr zwei von einander unabhängige jüdische Quellen benutzt. Die erste derselben umfaſst im wesentlichen die 3×7 Visionen, welche auch Weizsäcker als ein zusammengehöriges Stück bezeichnet hat.

An diese Ansicht des holländischen Theologen schlieſst sich der Franzose Sabatier und dessen Schüler Schoen[2]) an; sie kehren aber das Urteil bezüglich des Ursprunges gerade um. Die Apokalypse ist christlichen Ursprunges; in den ursprünglichen Plan, welcher drei Akte aufweist, den der sieben Siegel, den der Posaunen und den der Schalen, sind durch den christlichen Verfasser Stücke jüdischen Ursprunges eingeschoben.

An diesen Punkt in der Entwickelung der Kritik kann ich mit der Ansicht anknüpfen, welche ich längst als die richtige erkannt zu haben meine: Die Apokalypse, ein christliches Buch, durch einen späteren christlichen Redaktor mit eigenen und jüdischen Zusätzen versehen. So nahe sich, dieser Formel nach, meine Ansicht mit Sabatier und Schoen berührt, so groſs ist der Unterschied bezüglich der Bestimmung der Herkunft bei den einzelnen Stücken. Es ist ein verhängnisvoller,

1) Vgl. a. a. O. S. 134.

2) Vgl. S. 7 Anm. 1 und Schürer, Theol. Litteraturzeitung, 1888, No. 6, Sp. 135—137.

bereits bei Weizsäcker sich findender, bei Weyland und Sabatier geradezu zu dem Fundamente ihrer Hypothese gemachter Fehler, dafs jene 3×7 Visionen ein zusammengehöriges Stück, der Grundstock der Apokalypse, seien. Diese drei Gruppen sind im Gegenteil Bestandteile aus drei verschiedenen, von dem Redaktor bearbeiteten Schriften; die Siegel-Visionen gehören der christlichen Urapokalypse, die Posaunen-Visionen einer ersten jüdischen, die Schalen-Visionen einer zweiten jüdischen Apokalypse an. Das Recht dieser Hypothese werde ich im folgenden gegenüber den bisherigen Gestaltungen der Apokalypsen-Kritik nachzuweisen versuchen.

Um nicht Wiederholungen zu bringen, verzichte ich jetzt auf jede weitere Ausführung der hiermit gegebenen Skizze über die letzte Entwickelung der Forschung über die neutestamentliche Apokalypse. Dafs ich den jüngst von Pfleiderer[1]) gebotenen Ausführungen über die Apokalypse in dem oben aufgestellten Schema keine Stelle angewiesen, sondern dieselben mit anderem zur Berücksichtigung bei der Einzeluntersuchung reserviert habe, wird keiner besonderen Rechtfertigung bedürfen. Pfleiderer bietet kaum irgendwo eine wirkliche Weiterführung der Forschung, sondern schliefst sich wesentlich an Vischer und Genossen an, nur dafs er die christlichen Zusätze ebenso wie die jüdische Grundschrift je zwei Verfassern zuschreibt. Im übrigen machen seine sehr unbestimmt und schwankend gehaltenen Äufserungen den Eindruck, dafs er mehr Vermutungen darbiete, als wissenschaftliche Resultate. Dafs er an den wenigen Punkten, wo er neue Aufstellungen versucht hat, auf falschen Weg geraten ist, wird unten nachgewiesen werden.

2.

Kapitel 1—3.

Die drei ersten Kapitel der Apokalypse bilden einen verhältnismäfsig selbständigen, gegen die mit Kap. 4 beginnenden Visionen Übersicht.

1) O. Pfleiderer, Das Urchristentum. Seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben. Berlin 1887 S. 318—356.

bestimmt abgegrenzten Teil. Derselbe enthält einen Eingang 1, 1—8, eine einleitende Vision 1, 9—20 und sieben Sendschreiben an sieben kleinasiatische Gemeinden Kap. 2 und 3. Von Weizsäcker bis Pfleiderer behauptet man, mit alleiniger Ausnahme von Sabatier-Schoen, diese Kapitel seien ein späterer Zusatz des Redaktors zur ursprünglichen Gestalt der Apokalypse. Pfleiderer weist dieselben gar seinem zweiten christlichen Bearbeiter zu. Indes möchte Völter wenigstens 1, 4—6 als Eingang der christlichen Urapokalypse retten; Vischer ist es wahrscheinlich, dafs in Kap. 1 einige nicht mehr herauszuschälende Bruchstücke seiner jüdischen Urapokalypse enthalten seien; endlich hat der ungenannte Verfasser einer Skizze „Die hebräische Grundlage der Apokalypse“ in Stades Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft gemeint, Kap. 1 gehöre im wesentlichen zu der mit Kap. 4 beginnenden Grundschrift, auszuscheiden seien nur verschiedene christliche Zusätze, darunter auch die Verse, welche Völter der Urapokalypse zugeschrieben hat.[1])

Dem gegenüber werde ich nachzuweisen versuchen, dafs Kap. 1—3 den wesentlichen Bestandteilen nach mit Kap. 4 ff. eng zusammengehören und, wie Sabatier und Schoen ganz richtig erkannt haben, die Einleitung der christlichen Urapokalypse bilden. Andererseits werde ich im Gegensatz zu den letztgenannten Theologen zeigen, dafs nicht blofs 1, 1—3 ein redaktioneller Zusatz ist, dafs vielmehr die Kapitel durchweg die Spuren einer späteren christlichen Bearbeitung aufweisen, sodafs schon deshalb nicht daran gedacht werden kann, Kap. 1—3 als Zusatz aus letzter Hand zu erklären.

Die Überschrift 1,1-3.

Die Apokalypse beginnt und schliefst in Briefform.[2]) Vor dem Briefeingange findet sich nun in 1, 1—3 ein kleiner Abschnitt, den man als Inhaltsangabe bezeichnen kann und der sich mit den Überschriften vergleichen läfst, welche die Handschriften zu den neutestamentlichen Briefen bald in geringerer, bald in gröfserer

1) Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, Jahrgang 1887, S. 167—171. Der Aufsatz ist mit x unterzeichnet und setzt die Hypothese von Vischer ohne weiteres als richtig voraus.

2) Vgl. 1, 4—6. 22, 21.

Ausdehnung bieten.[1]) Dafs solche Überschriften nicht von der Hand der Verfasser jener Briefe stammen, versteht sich von selbst, zumal da sie schon durch die mangelhafte handschriftliche Bezeugung als spätere Zusätze erwiesen sind. Somit wird man vermuten dürfen, dafs auch Apok. 1, 1—3 ein späterer Zusatz sei und nicht von demjenigen stamme, der sich 1, 4 als Ἰωάννης einführt. Völter teilt mit Weyland, Sabatier und Schoen diese Vermutung; er bemerkt: „Während Johannes in 1, 4—6 sich selbst einführt und zu seinen Adressaten in eine persönliche Beziehung setzt, sind die Verse 1, 1—3, wie insbesondere der Relativsatz: ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ ϑεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα ἴδεν, beweist, in einer Objektivität gehalten, wie sie in den Mund des Apostels Johannes selbst nicht passen will, sondern nur in den eines Späteren, der darin von vornherein auf die ganze Wichtigkeit des Buches durch Hinweis auf seinen göttlichen Ursprung energisch aufmerksam machen möchte.“ Diese natürliche und unmittelbar einleuchtende Erwägung[2]) kehrt sich aber gegen ihren Autor, wenn derselbe weiterhin

1) Vgl. z. B.: τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Παύλου ἐπιστολὴ πρὸς Ῥωμαίους, oder: περὶ ὑπομονῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου καὶ ταπεινοφροσύνης πρὸς τοὺς πλουσίους Ἰακώβου ἐπιστολὴ καϑολική.

2) Zahn geht freilich in der Einleitung zu seinen höchst wertvollen apokalyptischen Studien (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, 1885 X, S. 525, not. 3) darüber scharf mit Völter ins Gericht: „Eine Überschrift wie die in 1, 1—3 soll etwas Ungewöhnliches und Überflüssiges sein. Aber es war ja im Altertum nichts weniger als ungewöhnlich, den Büchern einen mehr oder weniger ausführlichen Titel d. h. eine Inhaltsbezeichnung vorauszuschicken und zwar auch dann, wenn eine briefförmige Vorrede folgte. Niemand hat ferner noch bestritten, dafs der Apokalyptiker in Formen der alttestamentlichen prophetischen Bücher sich bewegt. Haben denn diese keine Titel? Besteht nicht derselbe Gegensatz (zwischen objektiver Inhaltsangabe und dem Eintreten der Person selbst im Eingang) zwischen dem Titelblatt der Völterschen Schrift und der folgenden Vorrede oder, um ein ehrwürdigeres Beispiel zu nennen, zwischen Jeremia 1, 1—3 und 1, 4 ff.?“ — Aber der Hinweis auf Jerem. 1 ist doch hier nicht zutreffend, da es sich dort um ganz denselben Fall handelt, wie bei Apok. 1, 1—3 nach Völters Auffassung. Der Vergleich mit Völ-

behauptet, der Abschnitt 1, 9—3, 22 stamme aus derselben Feder, welche 1, 1—3 hinzugesetzt habe. Denn dort tritt Johannes ebenso in ein direktes Verhältnis zu den Lesern, wie in 1, 4—6; vgl. 1, 9: *ἐγὼ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν*. Der erste unmittelbare Eindruck ist mithin zweifellos der, dafs der Eingang 1, 1—3 allem Folgenden als eine später entstandene Überschrift gegenüber steht.

Dieses Urteil sucht Völter durch eine Reihe von Erwägungen umzustofsen, denen ich Schritt für Schritt folge, da sie für die Darstellung meiner Ansicht den Weg bezeichnen.

Es ist richtig, dafs in den Worten 1, 1: *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ*, einiges enthalten ist, was zu dem Inhalt des folgenden Buches in eigentümlichem Kontraste steht. Diesen Kontrast stellt Völter so dar: „Nach der Voraussetzung des Verfassers der Verse 1, 1—3 scheint also Jesus selbst direkt mit dem Apokalyptiker zu verkehren und der Engel nur das durchaus unselbständige und zurücktretende Medium dieser direkten Korrespondenz zu bilden.“ Diese seine Anschauung von dem Sinne des Eingangs findet dann Völter wieder in dem Abschnitte 1, 9 ff. Hier verkehre Jesus direkt mit dem Apokalyptiker und der Engel trete so vollständig zurück, dafs man sagen könne, derselbe habe sich vollends in das *πνεῦμα* aufgelöst, „das seinem Ursprunge und Wesen nach mit Jesus in der allerengsten Beziehung steht, sofern es nur dessen eigene Worte vermittelt, aber doch wieder demselben als der besondere, im Apokalyptiker vorhandene Träger seiner Offenbarung gegenüber tritt, so dafs Jesus am Schlufs der einzelnen Sendschreiben immer

ters eigenem Buche pafst deshalb nicht, weil der mit 1, 4 beginnende Abschnitt sich zu dem nachfolgenden Buche nicht wie eine Vorrede verhält. Das ganze Buch ist vielmehr in Briefform abgefafst. Und wenn es so, wie doch Zahn annimmt, den kleinasiatischen Gemeinden wirklich übersandt ist, dann begreift es sich wohl, dafs jenes Schreiben noch eine äufsere Adresse trug, nicht aber, dafs es eine objektiv gehaltene Inhaltsangabe hatte.

wieder mahnt: Wer ein Ohr hat, höre, was der Geist den Gemeinden sagt.“ Ich mufs gestehen, dafs diese Ausführung aufserordentlich wenig Beweiskraft besitzt. Selbst wenn Völters Auffassung von 1, 1 richtig wäre, so könnte durch dieselbe nicht begründet werden, dafs 1, 1—3 mit 1, 9 ff. aus derselben Feder stammt. In letztgenanntem Abschnitte fehlt ja der *ἄγγελος* überhaupt, und dafs *τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας* mit dem *ἄγγελος* identisch sei, ist doch erstens in 1, 9—3, 22 nirgends angedeutet, und zum anderen ohne jeden Anhalt in denjenigen Ausführungen des Buches, welche von einem *ἄγγελος* oder dem *πνεῦμα* handeln. Das fühlt Völter selbst, wenn er vorsichtig bemerkt, der *ἄγγελος* scheine sich in das *πνεῦμα* aufgelöst zu haben. Und auf solche völlig unbewiesene Möglichkeit hin mag Völter seine weittragenden Folgerungen aufbauen? Er hätte sich umgekehrt sagen müssen, das Nichtvorkommen des Engels in 1, 9 ff. mache es wahrscheinlich, dafs die beiden fraglichen Abschnitte nicht denselben Verfasser haben.

Nun aber seine Deutung von 1, 1! Gewifs, der Engel erscheint hier als das Medium der Offenbarung Christi an Johannes, und sofern er das ist, tritt er natürlich an Bedeutung hinter Jesus zurück, nicht aber — wie die Sache nach Völter zu stehen kommt — nach der äufseren Erscheinung. Im Gegenteil, wenn Jesus dem Johannes seinen Engel sendet, so verkehrt dieser direkt mit jenem und Jesus nur indirekt. Bei solcher Sachlage zeigt sich gerade zwischen den Worten *καὶ ἐσήμανεν κτλ.* 1, 1 und 1, 9—3, 22 ein starker Kontrast: Während dort der Engel mit Johannes verkehrt und Jesus nur als der Entsender in Frage kommt, verkehrt hier Jesus direkt mit Johannes, und für einen Engel ist gar kein Raum, wie denn ein solcher überhaupt nicht genannt oder angedeutet wird. Dagegen erinnert die Erwähnung des Engels in der Überschrift daran, dafs im weiteren Verlaufe der Apokalypse von Engeln die Rede ist, welche dem Johannes die verschiedenen Visionen vermitteln (17, 1. 7. 15. 19, 9. 21, 9. 22, 1. 6), und dafs gegen Schlufs des Buches 22, 16 sich folgende an 1, 1 bedeutsam anklingende Wendung findet: *ἐγὼ Ἰησοῦς*

ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου. Daraus gewinnt man den Eindruck, dafs 1, 1—3 jemand schreibt, der das ganze Buch gelesen hat und in der von ihm hinzugefügten Inhaltsangabe das wichtige Moment nicht unberücksichtigt lassen wollte, dafs die Visionen vielfach auch durch Engel vermittelt erscheinen. In dem Munde des Verfassers des Gesamtbuches aber wäre eine solche Eingangsbemerkung um so auffallender, als derselbe bis Kap. 17 überhaupt nicht von Engeln als Vermittlern der Offenbarung spricht.

Die Erkenntnis, dafs 1, 1—3 ein späterer Zusatz sei, ergiebt sich mir wie Völter ferner aus einer Betrachtung von 1, 2: *ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, ὅσα ἴδεν.* Dafs das Objekt dieses Satzes eine Bezeichnung der Apokalypse sein soll, erscheint mir ganz selbstverständlich. Von den Begriffen *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* und *ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ* an sich kann man allerdings nicht sagen, dafs dieselben besonders charakteristische Bezeichnungen des Inhalts der Apokalypse wären. Allein der Zusammenhang fordert, dafs dieselben hier so gefafst werden. Selbst wenn man das appositionell zu dem Vorhergehenden hinzutretende *ὅσα ἴδεν* im Sinne von Joh. 1, 14 und 1 Joh. 1, 1—3 deuten könnte, so fordert doch das Verhältnis von V. 2 zu V. 1 und V. 3 die Beziehung auf die Apokalypse. Die Doppelbezeichnung ihres Inhaltes korrespondiert zu deutlich mit der Zurückführung ihres Ursprunges auf Gott und Christus in V. 1, und andererseits schaut der Inhalt von V. 3 ebenso deutlich auf V. 2 zurück. Ein Hinweis auf Johannes als den Verfasser von Evangelium und Epistel würde hier unmotiviert sein und den Zusammenhang zerreifsen.

Nun macht Völter die Beobachtung, „dafs an den meisten apokalyptischen Stellen die verbundenen Begriffe *λόγος τοῦ θεοῦ* und *μαρτυρία Ἰησοῦ*, beziehungsweise die Bezeichnung Jesu als *ὁ μάρτυς ὁ πιστός*, einen ganz anderen Sinn haben, als den oben angegebenen, nämlich 1, 5. 6, 9. 12, 17. 14, 12. 19, 10ª, wo sie einfach das göttliche Schriftwort und das Zeugnis bedeuten, das Jesus während seines Erdenlebens abgelegt hat in Wort und Werk. Dies ist offenbar der einfachere und ursprünglichere Sinn

der beiden Begriffe, während 1, 2 eine spätere Umdeutung derselben vorliegt.“ Leider bin ich auch hier wieder in der Lage, aus der mitgeteilten Beobachtung ganz andere Konsequenzen zu ziehen, als Völter es thut. Er glaubt nämlich, dafs sich jene Umdeutung von *μαρτυρία Ἰησοῦ* und der entsprechenden Ausdrücke noch an mehreren Stellen findet, welche sich dadurch als aus derselben Quelle wie 1, 1—3 stammend dokumentieren. Hierhin rechnet er, wie mir scheint mit gutem Grunde, die Wendung 19, 10[b]: *ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας.* Für ganz verkehrt dagegen mufs ich sein Urteil über 22, 16. 20 halten, wo es sich nicht um Prophezeiungen, sondern um Warnungen und Mahnungen Jesu handelt, was unten bei der Untersuchung des Schlusses eingehender erwiesen werden wird, was aber schon aus 22, 18, den Völter bedeutsamerweise nicht mit aufführt, erhellt. Wichtiger indes als dieses ist seine Behauptung, dafs in dem von ihm ganz besonders aufs Korn genommenen Abschnitte 1, 9—3, 22 jene Umdeutung des Begriffs *μαρτυρία Ἰησοῦ* sich finde. Er behauptet nämlich, im Anschlufs an viele Ausleger, die Worte 1,9: *ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*, bedeuten, dafs Johannes sich auf Patmos aufgehalten habe, um die Offenbarung zu empfangen. Die Gründe, welche man für diese Deutung anzuführen pflegt, sind vollständig unzureichend: Man weist auf die Parallele in 1, 2 hin; aber es ist ja konstatiert, dafs sich dort ein anderer Gebrauch der fraglichen Begriffe findet, als er sonst fast immer in der Apokalypse begegnet. 6, 9 und viele andere Stellen sind schliefslich ebenso gut Parallelen. Überdies steht der Abschnitt 1, 4—6 nicht blofs örtlich, sondern auch, wie oben bereits angedeutet, sachlich dem 1, 9—3, 22 näher; 1, 5 aber wird Jesus *ὁ μάρτυς ὁ πιστός* genannt, zweifellos mit Beziehung auf sein Lehramt. Dafs aber der genitivus subjecti *Ἰησοῦ* dem widerstreite, die fragliche Wendung zu verstehen von einer Verbannung des Evangeliums wegen oder von einem Aufenthalte zum Zweck der Predigt oder auch der Aufzeichnung des Evangeliums, ist doch eine Behauptung,

die an sich schon, völlig aber im Vergleich mit Stellen wie 11, 7, unhaltbar ist. Angenommen nun, was Völter um jeden Preis beweisen möchte, dafs der Verfasser von 1, 1—3 auch den Abschnitt 1, 9—3, 22 geschrieben hätte, so müfste man erwarten, dafs in demselben doch wenigstens die für 1, 9 angenommene Bedeutung von *μαρτυρία Ἰησοῦ* nicht wieder durchkreuzt würde. Das ist nun aber der Fall. Bedeutungsvoll ist es immerhin schon, dafs 2, 13 Jesus den Antipas *ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός* nennt in dem Sinne, wie er selbst so 1, 5 bezeichnet ist. Wichtiger aber ist noch, dafs sich Jesus in dem Briefe an die Gemeinde zu Laodicea 3, 14 bezeichnet als *ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός*. Dafs diese Bezeichnung hier keine besondere Beziehung hat auf die Zukunft der Welt oder dieser Gemeinde, sondern nicht anders zu deuten ist wie 1, 5 und 3, 14, ergiebt sich schon ohne weiteres aus dem Charakter des ganzen Briefes, vollends aber aus der Korrespondenz, in welcher Selbstbezeichnung Jesu und Schlufsmahnung zu einander stehen. Bei Untersuchung der sieben Sendschreiben wird auf die lückenlose Regelmäfsigkeit hingewiesen werden, in welcher jene Korrespondenz bei allen Briefen sich findet. Dadurch wird die Richtigkeit des hier abzugebenden Urteils völlig sicher gestellt werden, dafs der Selbstbezeichnung Jesu als zuverlässiger und wahrhaftiger Zeuge der Rat entspricht, den er in V. 18 der verwahrlosten Gemeinde giebt, und die Bemerkung: *ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω.*

Bei solcher Sachlage hiefse es doch wirklich, das Fernliegendste und Unwahrscheinlichste erwählen, wollte man die fragliche Wendung in 1, 9 erklären nicht nach dem Sprachgebrauch des doch offenbar zusammengehörigen Abschnittes 1, 9—3, 22 und dem fast durchgehenden Sprachgebrauch des übrigen Buches, sondern nach der Stelle 19, 10ᵇ, der der glossenartige Charakter an der Stirn geschrieben steht, und nach der Überschrift 1, 1—3, gegen deren späteren Ursprung ein Grund nach dem anderen aufsteht.

Erscheint so 1, 1—3 in jeder Beziehung gegenüber von 1, 9 ff. als das spätere Stück, so begreift sich leicht, wie es in

1, 2 zu der Umbildung der fraglichen Begriffe kommen konnte. In der That ist 1, 2 Parallele zu 1, 9, aber in dem Sinne, dafs die hier vorliegende Äufserung von dem Verfasser des Eingangs mifsverstanden ist. Wie leicht das geschehen konnte, zeigen bis heute die Erklärer, welche meinen, 1, 9 sei gesagt, Johannes sei nach Patmos gegangen, um dort die Offenbarung zu empfangen. Dieses Mifsverständnis ist aber auch, wie mir scheint, der letzte Anlafs zu der merkwürdig umständlichen Ausdrucksweise in 1, 1. Ein besonderer Grund, zu betonen, dafs Christus die Offenbarung, welche er durch den Engel Johannes mitteilte, von Gott empfangen habe, läfst sich kaum erkennen. Im Gegenteil, es ist höchst weitläufig, wenn so erst nach dem Durchgang durch vier Stationen — Gott, Christus, der Engel, Johannes — die Offenbarung an den Mann kommt. Wenn man aber beachtet, dafs der Verfasser der Überschrift die Worte 1, 9: *διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*, im Auge hatte, so begreift sich, dafs er den Ursprung der *ἀποκάλυψις* bis auf Gott hinaufzuführen sich veranlafst sah.

Noch ein Moment ist für die Art der Überschrift charakteristisch. Während im folgenden das Buch der Offenbarungen des Johannes als speziell für die betreffenden sieben Gemeinden Kleinasiens bestimmt bezeichnet wird (vgl. 1, 4. 11), so entbehrt das *ἐμαρτύρησεν* in V. 2 ganz des ferneren Objektes. Sollte das zufällig sein, oder sollte nicht vielmehr dem Verfasser von 1, 1—3 der Leserkreis des Buches als ein ganz allgemeiner — die Christenheit — erschienen sein? In V. 3 wenigstens ist ohne jede Näherbestimmung die Rede von dem, welcher das Buch in der Gemeindeversammlung vorliest, und von denen, die der Vorlesung zuhören. Auch das *τοῖς δούλοις αὐτοῦ* V. 1 ist eine möglichst allgemeine Bezeichnung.

Aus dem Bisherigen wird erhellen, dafs man ein Recht hat, dem ersten Eindrucke folgend, den Abschnitt 1, 1—3 für einen späteren Zusatz zu halten. Diese Erwägungen scheinen nun dem unbekannten Autor in Stades Zeitschrift fern gelegen zu haben, da derselbe aus V. 1—3 einen jüdischen Urtext meint heraus-

schälen zu können. Er thut das in der Weise, dafs er in V. 1 Ἰησοῦ Χριστοῦ, αὐτῷ und in V. 2 τὸν λόγον τοῦ ϑεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ streicht. Das Recht zu dieser Operation folgt für ihn, ohne dafs weitere Gründe angegeben werden, aus der Annahme der Vischerschen Hypothese. Aufserdem streicht er in V. 1 Ἰωάννῃ und meint, im Original könne der Name eines Empfängers dieser ἀποκάλυψις nicht angegeben sein, da der Verfasser in 17, 10 die Abfassungszeit genau angebe und seine Schrift also nicht nach einer verehrten Persönlichkeit der Vorzeit benennen durfte. Aber weshalb konnte dann der Verfasser seinen eigentlichen Namen nicht nennen, oder, wenn er wie so viele Apokalyptiker die Pseudonymität liebte, den Namen irgend einer angesehenen Persönlichkeit, welche während der Regierungszeit des sechsten Hauptes lebte? Es widerspricht dem einfachen Gefühle, dafs der von x. als christlicher Zusatz gestrichene Abschnitt 1, 4—6 dem Eingang 1, 1—3 nachgebildet und dafs letzterer nicht eine später hinzugefügte Inhaltsangabe des mit 1, 4 beginnenden Buches sein sollte. Letzterer Ansicht stimmen auch, wenngleich in gewissen Beschränkungen, Weyland und Schoen bei.

Der Eingang 1, 4—6. Das Buch der Apokalypse selbst beginnt mit einem Eingang, der demjenigen der neutestamentlichen Briefe verwandt ist. Nach Nennung des Verfassers und der Adressaten folgt ein Segenswunsch: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη. An die letzte der Personen, von denen das gewünschte Heil ausgehen soll, Jesus, schliefst sich nach einer Charakteristik seines Erlösungswerkes eine ihm geltende Doxologie. Alle die genannten Momente fügen sich so eng zusammen, dafs der Gedanke, das Stück 1, 4—6 sei kein einheitliches, zunächst nicht aufkommen kann. Dagegen sind in der Beurteilung desselben die Ansichten von Völter und Vischer weit auseinander gegangen. Letzterer, desgleichen x., Weyland und Pfleiderer, rechnet es, wie den ganzen, die ersten drei Kapitel umfassenden Abschnitt, zu den christlichen Zusätzen und also in keiner Beziehung stehend zu der mit Kap. 4 beginnenden Darstellung der Visionen. Völter hingegen betrachtet es als zu der Urapokalypse gehörig und als direkt an Kap. 4 sich anschliefsend;

es ist ihm aus Kap. 1—3 das einzige uralte Stückchen. Mit Recht weist er darauf hin, dafs die Bezeichnung Jesu als ὁ μάρτυς ὁ πιστός einen anderen Sinn hat als den, welcher in der unechten Überschrift dem Ausdruck ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ zu Grunde liegt. Dafs sich dadurch nun das Stück 1, 4—6 abhebe von dem 1, 9—3, 22, ist oben widerlegt worden. Indes versucht es Völter von 1, 4 aus noch einmal, den späteren Ursprung von 1, 9 ff. festzustellen.

Er weist darauf hin, dafs die Adressaten einfach bezeichnet werden mit ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις. Diese Bezeichnung habe zu ihrer Voraussetzung, dafs es zur Zeit der Abfassung jenes Stückes in Kleinasien noch nicht mehr als sieben christliche Gemeinden gegeben habe. Dadurch dokumentiere sich dasselbe als aus der allerältesten Zeit stammend. Die ältesten Gemeinden in Kleinasien seien aber Ephesus, Laodicea, Colossae, Hierapolis. Da nun der Verfasser des Abschnittes 1, 9—3, 22 von diesen vier Gemeinden nur zwei erwähnt und neben diese fünf andere gestellt habe, so sei offenbar, dafs er in einer späteren Zeit gelebt habe, in der mehr als sieben Gemeinden bestanden, und dafs von ihm aus der gröfseren Anzahl eben nur die sieben bedeutendsten ausgewählt seien. — Dieser Beweisführung kann ich nicht zustimmen. Schon das scheint mir sehr bedenklich, dafs Völter in die frühste Zeit der kleinasiatischen Mission eine Thätigkeit des Apostels Johannes daselbst setzt. Möchte er darin recht haben, dafs die Kritik den kleinasiatischen Aufenthalt des Johannes nicht zu erschüttern vermochte; dafs derselbe in eine Zeit gefallen sei, wo in Kleinasien noch nicht mehr als sieben Gemeinden existiert hätten, ist mindestens sehr unwahrscheinlich. Aber dem sei, wie es wolle; das ganze Räsonnement ist zu beanstanden. Mufs denn der Verfasser, wenn er sieben bestimmte Gemeinden im Auge hat, dieselben gleich im Anfang seines Briefes mit Namen nennen, zumal da die an dieselben übersandte Schrift doch auch eine äufsere Adresse hatte? Es liegt hier dasselbe Mifsverständnis vor wie bei der Beurteilung des Eingangs verschiedener von den katholischen Briefen, als ob aus dem Fehlen einer örtlichen

Näherbestimmung der Adressaten geschlossen werden dürfte, diese Briefe seien an die allgemeine Christenheit gerichtet. Nehmen wir nun mit Völter an, dafs die 1, 11 genannten sieben Gemeinden die bedeutendsten in Kleinasien waren, so läfst sich wohl denken, dafs man dieselben schon vor Abfassung der Apokalypse als eine christliche Heptapolis zusammengefafst hat. So ungerechtfertigt der Schlufs wäre, dafs in der syrischen Dekapolis nicht mehr als zehn Städte gelegen hätten (zählte man die betreffenden Städte doch verschieden), oder, um ein modernes Beispiel zu gebrauchen, dafs das Siebengebirge nicht mehr als sieben Berge umfasse, so ungerechtfertigt ist Völters Behauptung, daraus dafs Johannes ohne weiteres an sieben Gemeinden schreibe, folge, dafs damals in Kleinasien nicht mehr als sieben existiert hätten. Dazu kommt, was Völter ebenfalls zugiebt, dafs dem Verfasser der Apokalypse zweifellos an der Hervorhebung der heiligen Siebenzahl gelegen haben wird. Ich bedauere, dafs Völter hier, wie so oft, die weittragendsten Folgerungen aus sehr winzigen und unsicheren Voraussetzungen gezogen und dadurch seinen vielfach sehr beachtenswerten Beobachtungen geschadet hat. Es ist in der That eine starke Zumutung, auf Grund der eben kritisierten Behauptungen anzunehmen, die Abschnitte 1, 4—6 und 1, 9—3, 22 stammten von verschiedenen Verfassern und wären durch einen Zeitraum von nahezu hundert Jahren von einander getrennt.

Zweiter Eingang: 1, 7. 8.

Es beruht sicher auf einer ganz natürlichen und unmittelbaren Empfindung, wenn Völter zur Betrachtung des Abschnittes 1, 7 f. übergehend bemerkt: „Mit den Versen 1, 4—6 ist der Eingang zu Ende. Man erwartet sofort den Anfang der eigentlichen Offenbarung. Statt dessen bringen die Verse 7 und 8 einen zweiten Eingang, der ohne jede Verbindung dem ersten äufserlich zur Seite gestellt ist und schon darum nicht wohl vom Verfasser der Verse 1, 4—6 stammen kann.“ Es ist richtig, dafs mit V. 6 die briefliche Einleitung der Schrift einen so vollständigen Abschlufs gefunden hat, dafs es selbstverständlich scheint, der Verfasser werde nun beginnen, den Gemeinden zu schreiben, was er ihnen mitzuteilen hat. So möchte ich mich ausdrücken und

nicht wie Völter, der hinter V. 6 den Beginn der Offenbarung erwartet. Diese Erwartung hat wohl ihren Grund darin, dafs Völter dem Abschnitt 1, 9—3, 22 durchaus eine spätere Entstehung zuschreiben will und die Fortsetzung von 1, 4—6 in 4, 1 findet. Allein es liegt auf der Hand, dafs der Verfasser nach einer Einleitung wie 1, 4—6 nicht ohne weiteres mit Darstellung der Visionen beginnen kann. Die Gemeinden erwarten nach den einleitenden Worten einen Brief des Johannes, hätten aber doch wohl ein Recht, verwirrt zu sein, wenn der Verfasser einfach angehoben hätte, mit 4, 1 zu berichten, selbst wenn diese Worte nach Völters Vorschlag korrigiert werden dürften in: *Ἐγὼ Ἰωάννης ἴδον καὶ ἰδοὺ θύρα ἠνεῳγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἤκουσα φωνὴν ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ' ἐμοῦ.* So sehr ich Völters Empfindung teile, dafs nach 1, 4—6 die Schrift des Johannes ihren Anfang nehmen müsse, so sehr mufs ich ihm widersprechen, wenn er diesen Anfang statt in 1, 9 in 4, 1 findet. Der Briefeingang findet seine natürliche Fortsetzung in dem Bericht 1, 9 ff., worin Johannes seinen Lesern mitteilt, wie es gekommen ist, dafs er zu einem Schreiben an sie die Feder ergriffen hat. Störend tritt 1, 7 f. zwischen 1, 4—6 und 1, 9 ff., nicht aber schliefst sich, wie Völter unbegreiflicherweise annimmt, 1, 7 f. mit dem Abschnitt 1, 9 ff. eng zusammen.

Ich untersuche nun in erster Linie die Gründe, welche Völter zu diesem erstaunlichen Urteil veranlafst haben. Er fafst zunächst die Anfangsworte: *ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν,* ins Auge und findet, dafs dieser Anklang an Dan. 7, 13 insofern zu der 1, 9 ff. berichteten Vision passe, als Jesus dort die Dan. 7, 13 gebrauchte Bezeichnung *ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου* erhalte, nicht aber zu dem Abschnitt 14, 14—20, wo nicht Jesus, sondern ein Engel als Menschensohn auf der Wolke vorgestellt werde. Wäre die Voraussetzung richtig, so wäre doch die Folgerung, dafs deshalb 1, 7 f. mit 1, 9 ff. zusammengehöre, beides dagegen sich als späteren Zusatz zu dem folgenden Buche charakterisiere, mindestens äufserst voreilig. Denn 1) ist nicht nachgewiesen, dafs 14, 14—20 zu dem ursprünglichen, von Völter als christlich betrachteten Buche gehört. Er nimmt

das freilich an; aber mit welchem Rechte, wird unten nachgewiesen werden. 2) sind in 1, 7 und 1, 13 zwei ganz verschiedene Züge aus Daniel verwendet. Was die erstere Stelle betont: das Kommen in den Wolken, wird in 1, 9 ff. nicht blofs nicht erwähnt, sondern hat dort auch keinen Platz, da Jesus als unter den sieben Leuchtern erscheint. Was aber 1, 13 aus Daniel entlehnt, die Bezeichnung ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου, findet sich 1, 7 nicht. Überhaupt aber wird man sagen können, dafs dieser Ausdruck, wenngleich auf Daniel zurückgehend, von dem Verfasser von 1, 9 ff. doch von dorther nicht entlehnt zu sein braucht. Dazu war derselbe durch Jesus viel zu sehr Allgemeingut geworden. Aber auch davon abgesehen, erinnern die Scenen in den ersten Kapiteln der Apokalypse viel weniger an die Darstellung in Daniel 7 als an die in Daniel 10 und in den Bilderreden des Buches Henoch; vgl. besonders Hen. 45 ff. Kurz, irgend welcher charakteristische Zusammenhang von 1, 7 mit 1, 9 ff. ist nicht zu entdecken. Dann werden auch wohl die Schlüsse, welche Völter aus der 1, 7 vorliegenden Kombination von Dan. 7, 13 und Sach. 12, 10 im Vergleich mit Matth. 24, 30 für die späte Abfassungszeit dieses Verses zieht, ohne Belang sein für die Feststellung der Abfassungszeit von 1, 9 ff. Eingehender jene Ausführungen zu besprechen, verbietet mir das Interesse, meine verwickelte Untersuchung durch Eingehen auf nebensächliche Einzelheiten nicht noch zu verdunkeln.

Auch von 1, 8 aus sucht Völter den Abschnitt 1, 9 ff. zu diskreditieren, aber so, dafs seiner eigentlichen Absicht zuwider derselbe gar als späterer, 1, 7 f. gegenüber, zu stehen kommt, wodurch dann die von ihm behauptete Einheit der Verfasser ausgeschlossen wäre. Er nimmt Anstofs daran, dafs 1, 8 Gott ohne weiteres sich bezeichnet als τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω; diese Worte erschienen hier als ein gangbares Citat, das nirgends anders her als aus 21, 6 genommen sein könne. Dadurch charakterisiere sich 1, 8 als späteren Zusatz zu dem folgenden Buche. Die fragliche Wendung finde sich nun aber 22, 13 gar auf Jesus angewandt mit den erklärenden Zusätzen πρῶτος καὶ ἔσχατος, welche auch

2, 8 Jesu zugeschrieben würden. — Aus dieser Beobachtung sollte man schliefsen, 2, 8 wie 22, 13 stammten aus späterer Zeit wie 1, 8. Aber was für Völter bei anderer Gelegenheit ein durchschlagender Grund gewesen wäre, bleibt hier unbeachtet: die drei fraglichen Stellen werden dem dritten Überarbeiter aus dem Jahre 140 zugeschrieben.

Das in 1, 8 offenbar vorliegende Problem hat Völter wieder in einer für meine Empfindung möglichst unglücklichen Weise zu lösen gesucht. Ich will versuchen, diesen schwierigen Punkt, soweit es bei der Unsicherheit über den erst unten zu untersuchenden Ursprung der späteren Teile der Apokalypse möglich ist, ins Licht zu setzen.

Völters Behauptung, 1, 8 gebe sich als ein Citat, zugegeben, so scheint es mir doch eine völlig unbewiesene Aussage: „Bei näherer Prüfung mufs sich zur Evidenz ergeben, dafs wir in 21, 6 die Quelle jener Ausdrucksweise haben.“ Denn dafs hier jene Selbstbezeichnung Gottes nicht citiert, sondern von Gott direkt ausgesprochen wird, hat 21, 6 vor 22, 13 nicht voraus, wo Jesus sich so bezeichnet. Dafs aber der aus Jes. 44, 6 stammende erläuternde Zusatz *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* in 22, 13 auf Jesus und nicht wie in 21, 6 auf Gott angewandt ist, kann bei der bekannten Übertragung alttestamentlicher Aussagen von Gott auf Jesus nicht zu dem Schlusse führen, 22, 13 stamme aus späterer Zeit als 21, 6. Ehe nun Kap. 21 und 22 genau untersucht und in ihre verschiedenen Bestandteile zerlegt sind, ist es schwer, ein sicheres Urteil darüber zu fällen, ob 1, 8 aus 21, 6 oder 22, 13 geschöpft sei — um so mehr als an beiden Stellen, wenigstens nach Völter, und an der erstgenannten nach Vischer, offenbar die Arbeit verschiedener Hände sich berührt. Soviel läfst sich indes schon jetzt sagen: Es ist wahrscheinlicher, dafs 1, 8 auf 22, 13, als dafs es auf 21, 6 hinweist; denn 1) begreift sich der an den Anfang des Werkes gestellte Satz 1, 7 f. besser, wenn er den Bemerkungen entnommen ist, welche das Werk in einer auch sonst dem Anfang entsprechenden Weise beschliefsen, als wenn er einer Zwischenbemerkung entnommen ist, welche die erste Vision in Kap. 21 ab-

rundet; 2) klingen die beiden zusammengehörigen Verse 1, 7 und 8 ganz deutlich an die beiden 22, 12 und 13 an, während sich für 1, 7 neben 21, 6 keine Parallele findet.

Aber werden diese Gründe nicht aufgehoben dadurch, dafs in 22, 12 f. Jesus spricht, während 21, 6 in Übereinstimmung mit 1, 8 Gott von sich aussagt, er sei das A und O? — Damit treten wir an den eigentlichen Kern des Problems heran, den Völter ganz nebensächlich behandelt. In Bezug darauf entsteht nun die Frage, ob denn 1, 8 Jesus oder Gott rede. Für Gott spricht zunächst, dafs die Worte *κύριος ὁ θεὸς ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος ὁ παντοκράτωρ* sonst immer Bezeichnungen Gottes sind; vgl. 1, 4. 4, 8. 11, 17. 15, 3. 16, 7. 14. 19, 6. 15. 21, 22. Aber auch Jesus erhält in dem folgenden Buche Bezeichnungen, welche ihn als höchsten Herrscher charakterisieren, wie aus der Christusvision Kap. 1 und ihrer Anwendung in den sieben Sendschreiben, sowie aus den Hymnen Kap. 5 und 7 erhellt. Ferner aber ist zu beachten, dafs, abgesehen von der zweifelhaften Stelle 21, 6, die dem *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* nahestehenden Bezeichnungen: *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος*, Jesus erhält; vgl. 1, 17. 2, 8. 3, 14. 22, 13; auch 1, 5. Dazu kommt, dafs die Bezeichnung *ὁ ἐρχόμενος* sehr leicht auf das Kommen Christi gedeutet werden konnte, zumal da stets von ihm, nie von Gott das *ἔρχεσθαι* in der Apokalypse ausgesagt ist. Sehr beachtenswert bemerkt Ewald: „Nach V. 7 f. konnte es scheinen, als solle der Ausdruck „der Kommende“ vorzüglich den zum Gericht Kommenden bedeuten, und gewifs wurden alle Stellen des Alten Testamentes, wo von einem Kommen Gottes zum Gerichte die Rede ist, jetzt auf Christus bezogen. Doch schreibt der Apokalyptiker dies zunächst nur Christus zu, von welchem hier Gott bestimmt unterschieden wird; und den beiden anderen Zeiten gegenüber kann „der Kommende“ nur „der Künftige“ sein. Man kann also höchstens sagen, Johannes habe statt *ὁ ἐσόμενος* dies Wort gesetzt, weil es zugleich eine vernehmliche Anspielung auf das durch das ganze Buch gehende Kommen zum Gerichte giebt.“ Diese Erwägung zeigt, wie nahe

es lag, jene Bezeichnung Gottes ohne weiteres auf Christus zu beziehen. Inwiefern es nahe liegt, eine solche Übertragung gerade an vorliegender Stelle anzunehmen, hat Ewald richtig hervorgehoben. Die Aussage, dafs Christus komme mit den Wolken in göttlicher Majestät, wird bekräftigt mit ναὶ ἀμήν und durch Hinweis auf das Wort: „Ich bin das A und das O u. s. w.“ Dieser Hinweis stimmt nur dann, wenn er Worten Christi des Kommenden gilt. Denn daraus, dafs Gott Anfang und Ende und der Kommende ist, folgt noch nicht, dafs der von den Menschen zerstochene Christus am Ende in himmlischer Herrlichkeit sich offenbaren werde. Düsterdieck meint, V. 8 enthalte eine bedeutungsvolle Entfaltung der altprophetischen Formel נְאֻם יְהוָה; denn der Ewige, welcher zugleich der Allherrscher ist, werde seine Weissagung V. 7 ins Werk setzen. Aber V. 7 ist gar nicht als Weissagung eingeführt, sondern entlehnt nur die vom Verfasser gebrauchten Ausdrücke alttestamentlichen Stellen; andererseits aber begründen die Attribute, mit denen sich Gott einführt, gar nicht deutlich den Gedanken, dafs er seine Weissagung zur Wirklichkeit machen werde.

Sollte meine Vermutung, dafs 1, 8 Jesus redend eingeführt werde, im Rechte bleiben, so dürften sich daraus nachstehende Folgerungen ergeben: 1) dafs 22, 12 und 13 dem Verfasser von 1, 7 und 8 vorgeschwebt habe, hat nichts mehr gegen sich; 2) die Übertragung von Attributen, die sonst regelmäfsig Gott gegeben werden, auf Christus beweist, dafs der Verfasser dieses kleinen Stückes schwerlich derselbe ist als der von 1, 4—6; aber auch nicht von 22, 13. 1, 17. 2, 8. 3, 14, wo die Attribute, welche Christus erhält, von denen Gottes charakteristisch unterschieden sind.

Die erste Empfindung, dafs sich 1, 7 f. störend zwischen 1, 4—6 und 1, 9 ff. einschiebe, wird aber noch durch andere Erwägungen bestätigt. Diese Verse sprechen energisch den Gedanken von der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit als Richter der Welt aus. Derselbe tritt als ein ganz neues Moment neben den Eingang 1, 4—6, wo nur von Jesu Lehrthätigkeit, seiner

Auferstehung und himmlischen Herrlichkeit sowie von seiner Erlöserthätigkeit an seiner Gemeinde die Rede ist. Es ist eine aus den Überschriften der neutestamentlichen Briefe bekannte Gewohnheit, dafs die Briefsteller in denselben bereits die Gedanken andeuten, welche später ausgeführt werden sollen. Dieser Fall liegt zweifellos auch hier vor, wenn man auf den Abschnitt 1, 9—3, 22 blickt. Schon die Selbstbezeichnung des Johannes in 1, 9: *ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ*, erinnert an 1, 6: *καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν.* In den Briefen aber, welche durch die Vision 1, 9 ff. eingeleitet werden, handelt es sich durchweg um das gegenwärtige Verhältnis zwischen Christus und den Gemeinden; wie wenig Raum in der ursprünglichen Gestalt der Briefe der Hinweis auf die letzte Zukunft eingenommen hat, kann erst weiter unten deutlich gemacht werden. So unterbricht nicht blofs formell, sondern auch inhaltlich das Stück 1, 7 f. den Zusammenhang und ist deshalb entschieden einer späteren Feder zuzuschreiben.

Zu dem gerade entgegengesetzten Resultate kommt Völter. Er meint: „Mit dem Abschnitt 1, 9—3, 22 teilen die Verse 1, 7. 8 ja im Gegensatz zu anderen apokalyptischen Stellen die Vorstellung von Jesu als dem zum richtenden Kommen bereiten Menschensohn; wie jener Abschnitt machen auch sie es sich speziell zur Aufgabe, mit ganz besonderem Nachdruck auf die bevorstehende Wiederkunft Christi hinzuweisen. Für diesen Hinweis, der in dem Abschnitt 1, 9—3, 22 sich immer wiederholt, sollen jene Verse 1, 7 und 8 den kurzen Schriftbeweis geben und darum scheinen sie jenem Abschnitt zum Eingang vorgesetzt worden zu sein. Ohne Zweifel stammen sie daher auch mit demselben von einer und derselben Hand.“ Die ganze Verkehrtheit dieses Urteils wird erst nach Untersuchung der sieben Sendschreiben zu Tage treten. Gewifs erscheint Christus 1, 9 ff. mit Attributen, die ihn als Herrn und Richter charakterisieren. Aber das Gericht, um das es sich dort handelt, ist nicht dasselbe, worauf 1, 7 hinweist, sondern das Gericht an den Gemeinden, das denselben, falls sie nicht Bufse thun, unmittelbar bevorsteht. Mindestens kann man sagen, dafs die

Form des den Gemeinden verkündeten Gerichts nichts zu thun hat mit den Vorstellungen, die mit 1, 7 zusammengehören und die aus Jesu eschatologischen Reden deutlich werden.

Gerade als nachträglicher Zusatz wird das Stück 1, 7 f. an dieser Stelle wie in seinen Einzelheiten begreiflich. Ein Späterer vermifste im Eingange eines gröfseren apokalyptischen Buches einen Hinweis auf das, was ihm in dem Buche die Hauptsache, was aber dem Inhalt der ersten Kapitel entsprechend nicht zum Ausdruck gekommen war. Wie er deshalb in der Überschrift von dem Inhalt der ersten drei Kapitel ziemlich absah und wiederholt auf den Inhalt der auf die Zukunft sich beziehenden Visionen hinwies (vgl. 1, 1. 3), so stellte er hinter den Briefeingang die feierliche Verkündigung von der Wiederkunft Christi, wie der Schlufs des Buches davon berichtete. Ganz ebenso wie in der Überschrift jede Spur davon fehlt, dafs das vorliegende Buch zunächst für einen bestimmten Kreis von Gemeinden und nicht für die gesamte Christenheit bestimmt ist, wird auch hier von der Bedeutung der Wiederkunft Christi für alle Welt geredet. — Die weitere Untersuchung wird zeigen (was ohnedies sehr naheliegend ist), dafs der Verfasser, dem die Abschnitte 1, 1—3 und 1, 7. 8 entstammen, bei seinen Zusätzen verrät, dafs er das nachfolgende Buch wohl gekannt hat — aber nicht blofs dieses, sondern auch andere christliche und vielleicht auch jüdische Schriften. Letzteres scheint auch an vorliegender Stelle der Fall zu sein. Denn so lebhaft wie V. 8 an gewisse Stellen der Apokalypse erinnert, so wenig V. 7, was um so bemerkenswerter ist, als im übrigen die Parallele von 22, 12 und 13 zu 1, 7 und 8 nicht zu verkennen ist. Schon oben ist bemerkt, dafs selbst den Worten: *ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν,* in dem folgenden Buche keine auf Christus bezügliche Situation irgendwie charakteristisch entspricht. Was nun gar die folgenden Worte betrifft, so fehlt dafür eine korrespondierende Situation in der Apokalypse ganz. Hingegen liegt es auf der Hand, wie V. 7 der Darstellung in Jesu eschatologischen Reden entspricht; vgl. besonders Matth. 24, 30 und Joh. 19, 37. Als eine Erinnerung hieran wird sich deshalb

1, 7 begreifen und so wird durch die Annahme, dafs 1, 7 f. ein nicht ursprünglich mit der Apokalypse zusammenhängendes Stück ist, die Eigentümlichkeit desselben erklärlich gemacht werden.

Die erste Vision: 1, 9—20.

Völter bemerkt: „Was den Abschnitt 1, 9—3, 22 betrifft, so bildet derselbe ein in sich zusammenhängendes, geschlossenes Ganzes.“ Ich bedauere, auch dem nicht zustimmen zu können; freue mich aber, konstatieren zu können, dafs ihm im Laufe seiner Untersuchung dieses Urteil doch wieder zweifelhaft geworden ist, ihn jedoch nicht veranlafst hat, daraufhin noch einmal scharf seine bisherigen Aufstellungen zu prüfen.

Was er aus 1, 9 schliefst, um seine Ansicht zu begründen, hier liege ein Stück vor, an das die Visionen 4, 1 ff. keinen Anschlufs hätten, wird erst bei Betrachtung von 4, 1 näher ins Auge gefafst werden; desgleichen wird das, was er aus dem Aufenthalt des Johannes auf Patmos und der Erwähnung der *ἡμέρα κυριακή* für eine späte Abfassung des vorliegenden Abschnittes schliefst, erst im weiteren Verlaufe der Untersuchung zur Berücksichtigung kommen. Wichtig ist für mich zunächst die Betrachtung von 1, 19 und 20. Nachdem Johannes durch die erhabene Gestalt des Menschenähnlichen erschreckt wie tot zu Boden gesunken war, wird er von demselben mit aufklärendem Worte von seiner Furcht befreit. In jener Entsetzen erregenden Erscheinung stellt sich ja dem Johannes der dar, welcher in der Gemeinde gepriesen wird als der erste und der letzte, der lebendige, der tot war und nun lebendig ist von Ewigkeit zu Ewigkeit; der nicht der Bringer des Todes für die Seinen ist, sondern der, in dessen Hand die Schlüssel des Todes und des Hades sicher ruhen. Deshalb mag der Niedergesunkene der Todesfurcht ledig aufzuschreiben beginnen, was nach des Messias Willen in ein Büchlein geschrieben den sieben Gemeinden zugesendet werden soll. Wenn 1, 11 die Aufforderung lautete: *ὃ βλέπεις γράψον*, so tritt sie hier auf in spezialisierter Form: *γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα.* Das Objekt des Schreibens, das oben präsentisch (*ἃ βλέπεις*) ausgedrückt war, wird hier zerlegt in solches, was Johannes bereits geschaut hat,

und solches, was sich noch ereignen soll. Dafs letzteres von nachfolgenden Visionen, nicht aber von den Ereignissen der Zukunft überhaupt zu verstehen ist, ergiebt sich mit Notwendigkeit aus dem Zusammenhange, in welchem μετὰ ταῦτα doch selbstverständlich nicht heifsen kann „nach der Gegenwart", sondern nach dem, was der Seher bisher bereits geschaut hat. Diese Erklärung wird freilich das Urteil derer gegen sich haben, welche ἃ εἰσίν übersetzen durch: „was jetzt ist, die gegenwärtigen Verhältnisse." Aber was soll denn das bedeuten? Manche Erklärer meinen, dafs damit auf den Inhalt von Kap. 2 und 3 hingedeutet werde, wie das εἶδες auf die Vision Kap. 1 und das μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα auf Kap. 4 ff. sich beziehe. Aber erstens ist doch der Ausdruck ἃ εἰσίν viel zu allgemein, als dafs dadurch der Inhalt von sieben auf einen kleinen Kreis von Gemeinden bezüglichen Sendschreiben charakterisiert werden könnte; zweitens aber ist der Inhalt gar nicht Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes der Gemeinde; ein jeder derselben beginnt mit einem Hinblick auf die Vision Kap. 1, geht dann über zu gegenwärtigen Zuständen der Gemeinden und knüpft daran Verheifsung und Drohung für die Zukunft. Dafs aber das Buch der Apokalypse charakterisiert werden könne als eine Darstellung der gegenwärtigen Verhältnisse der Christenheit, ist doch geradezu Unsinn; gleich mit Kap. 4 beginnt ja die Darstellung von dem, was in der Zukunft geschehen wird, und nur ausnahmsweise wendet der Seher sich von seiner Stellung in der Zukunft zurück zur Gegenwart. Somit kann ἃ εἰσίν nichts anderes heifsen als „was es ist, was es bedeutet." Johannes soll die Vision in Kap. 1 und ihre Bedeutung, ihren Sinn den Gemeinden schreiben. Die folgenden Briefe zeigen deutlich, wie das gemeint ist. Aufserdem aber soll er auch noch nachfolgende Visionen in das den Gemeinden bestimmte βιβλίον eintragen. Dieser Sinn vorliegender Stelle ist in sich so deutlich, dafs er auch nicht umgestofsen wird durch einen Hinweis auf 4, 1, wo die Worte: καὶ δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα, wohl im Sinne von 1, 1 (ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει) zu deuten sind. Jene Stelle ist überdies, wie unten nachgewiesen

werden wird, in Bezug auf einige Worte verdächtig und darf deshalb um so weniger dazu verwandt werden, einen in sich durchaus klaren Sinn zu verdunkeln.

Dafs *καὶ ἃ εἰσίν* richtig aufgefafst ist, scheint sich auch aus V. 20 zu ergeben, sofern daselbst wenigstens zwei Momente der vorhergegangenen Vision: *οἱ ἑπτὰ ἀστέρες* und *αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτά*, gedeutet werden. Der Anschlufs dieses Verses an das Vorhergehende ist nicht ganz deutlich. Am einfachsten erscheint es mir noch immer, in V. 20ª die Konstruktion eines absoluten Accusativs anzunehmen: „Das Geheimnis der sieben Sterne, welche du auf meiner Rechten gesehen hast, und die sieben goldenen Leuchter anlangend, so sind“ u. s. w. Weniger natürlich ist es, V. 20ª von *γράψον* V. 19 abhängen zu lassen. Fafst man es „als viertes Objekt zu *γράψον*“, wie z. B. Ewald thut, wenn er die Stelle umschreibt: „Für jetzt aber zunächst soll er auch (!) niederschreiben den geheimen Sinn der sieben Sterne“, so vermifst man erstlich die Anknüpfung mit *καί;* ferner aber steht das *μυστήριον* der Sterne und Leuchter doch nicht auf gleicher Linie mit den drei vorhergehenden Objektssätzen, die allgemeinen Inhalt haben, während es sich hier um etwas ganz Spezielles handelt. Dem Sinne nach ist es besser, wenn z. B. Bleek V. 20ª als Apposition zu *ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσίν* fafst und den Satz *καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα* als eine beiläufige parenthetische Bemerkung versteht. Allein die Annahme einer solchen Parenthese ist an sich unnatürlich; aufserdem aber verträgt dieser Satz solche Degradierung zu einer Parenthese nicht, wenn man beachtet, dafs derselbe die weiteren Ausführungen von Kap. 4 an ankündigen soll. Gänzlich verkehrt ist endlich die Deutung Düsterdiecks, welche rein grammatisch betrachtet am nächsten zu liegen scheint. Er betrachtet V. 20ª als Apposition zu den drei vorhergehenden Objektssätzen und erklärt sich das folgendermafsen: „Wie die Worte *τὸ μυστήριον — χρυσᾶς* formell den Worten *ἃ εἶδες — ταῦτα* gleichstehen, so entspricht denselben auch der Sache nach das Geheimnis der sieben Sterne und Leuchter. Der Befehl, dies Geheimnis zu schreiben, wird nicht anders als durch das ganze

Buch vollzogen; denn die prophetische Entfaltung der Hoffnung auf die siegreiche Vollendung der Gemeine Christi durch die Wiederkunft desselben ruht eben auf dem Geheimnis der sieben Sterne in der Hand Christi und der sieben Leuchter, in deren Mitte Christus wandelt, d. h. darauf, dafs Christus der alle Feinde überwältigende Schirmherr seiner Gemeine ist. Diese trostreiche, nur den Gläubigen vernehmbare Hoffnung ist gerade die Hauptsache in dem *μυστήριον* der Sterne und Leuchter, welches der Prophet schaut und dessen Bedeutung er den Gemeinen bezeugen soll." Diese homiletische Erklärung ist ganz verfehlt. Denn 1) sind die sieben Gemeinden nicht Bild der Kirche; daher auch das auf dieselben gedeutete Symbol nicht den behaupteten allgemeinen Sinn haben kann; 2) erscheint beim Blick auf den Inhalt der sieben Sendschreiben das Wandeln unter den Leuchtern und das Halten der Sterne durchaus nicht als Sinnbild des Schutzes Christi über die Gemeinde, eher als Sinnbild seiner Macht, vermöge welcher er z. B. den Leuchter einer Gemeinde umzustofsen vermag; 3) beruht wohl das letzte Ziel der Apokalypse auf der Thatsache, dafs Christus seine Kirche schützt, nicht aber kann man sagen, dafs der ganze Inhalt des Buches nichts anderes als die Entfaltung dieses Gedankens sei.

So wird die natürlichste Konstruktion von V. 20ª, wie bereits oben bemerkt, die eines absoluten Accusativs sein. Damit ist aber im Grunde nichts anderes gesagt, als dafs hier eine anakoluthische Konstruktion vorliege.[1]) Beachtet man dieses und zugleich das andere, dafs dieser Vers eigentlich ein Stück der in den sieben Briefen gegebenen Ausführung vorwegnimmt (diese führen doch das *ἅ εἰσίν* aus), so wird das in einem Zusammenhange, in dem schon verschiedentlich die ergänzende Hand eines Zweiten bemerkbar geworden ist, Bedenken gegen die Ursprünglichkeit von V. 20 erwecken. Diesen Bedenken ist jetzt auch Völter nicht unzugänglich geblieben, wenn er in der zweiten Auflage seiner Schrift, allerdings erst gegen Ende derselben und in einer Note (S. 169),

1) Vgl. Rost, Griechische Grammatik § 131, 6.

bemerkt: „Dieser Vers ist wahrscheinlich noch späteren Ursprungs und möglicherweise ursprünglich nur eine Randbemerkung, die dann in den Text hereingenommen wurde.“ Auf S. 191 drückt er sich allerdings weniger zuversichtlich aus („ausgenommen vielleicht 1, 20“). Immerhin ist mir die Begründung seiner Bedenken gegen 1, 20 sehr wertvoll, weil sie zusammentrifft, teilweise genau, mit dem, was ich schon vor Jahren über dieses Stück niedergeschrieben habe. Inwieweit ich seine Behauptung, 1, 20 unterbreche den Zusammenhang, billigen kann, wird sich aus obiger Ausführung ergeben. Vollständig aber stimme ich zu meiner grofsen Freude mit ihm überein in folgenden Erwägungen, welche mir die oben wahrscheinlich gemachte Möglichkeit einer späteren Hinzufügung von 1, 20 zur vollständigen Gewifsheit erheben.

Die Deutung der Leuchter auf die Gemeinden und der Sterne auf die ἄγγελοι derselben ist sehr auffällig. Denn erstens sind alle Züge der Christusvision in Kap. 1 allgemeine Bezeichnungen für Jesu göttliche Macht und himmlische Herrlichkeit. Nur die Leuchter und Sterne würden einen ganz speziellen Charakter haben, da kein stichhaltiger Grund vorliegt, weshalb man unter jenen sieben Gemeinden nur ein Symbol der Gesamtkirche verstehen soll. Zweitens würde man erwarten, dafs wenigstens jene beiden auf ganz Spezielles gehenden Züge ihren Unterschied von den übrigen dadurch dokumentierten, dafs sie bei einander ständen. Das ist nicht der Fall; die Leuchter werden in V. 12 erwähnt, die Sterne erst in V. 16. Endlich mufs behauptet werden, dafs die Symbole jener sieben kleinasiatischen Gemeinden und ihrer ἄγγελοι in keiner Weise und an keiner Stelle in die Christuserscheinung passen, da die meisten der fraglichen Gemeinden nichts weniger als Mustergemeinden sind und also wenig geeignet, dem himmlischen Christus eine besondere Zierde zu verleihen. — Diese Bedenken werden durch einen Blick auf Kap. 2 und 3 noch verstärkt. Hier wird es erst recht deutlich, dafs die Attribute, welche Jesum in der Vision Kap. 1 schmücken, Zeichen seiner Macht und Herrlichkeit sind, an die er die Gemeinden, um seiner

Warnung oder Verheifsung Nachdruck zu verleihen, erinnert. Wie unmöglich ist es, dafs unter diesen Attributen die Symbole der sieben Gemeinden und ihrer ἄγγελοι stehen! Leuchter und Sterne müssen zu den übrigen Attributen stimmen. Das wird noch augenscheinlicher, wenn man beachtet, dafs 2, 1 die sieben Sterne und sieben Leuchter bei einander stehen, 3, 1 aber neben den sieben Sternen τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ; und dafs 2, 1 ff. der unter den sieben Leuchtern Wandelnde der unbufsfertigen Gemeinde droht, er werde ihr kommen und ihren Leuchter umstofsen, wonach also der Gemeindeleuchter von den sieben anderen auf das deutlichste unterschieden wird.

Aus alle dem folgt, dafs V. 20 ein das Bild der Leuchter und Sterne falsch deutender Zusatz ist. Wie derselbe entstanden, ist leicht zu zeigen. Den 2 × 7 Attributen Jesu in Kap. 1 schienen die in Kap. 2 und 3 genannten sieben Gemeinden und deren Engel um so mehr zu entsprechen, als bei dem ersten Sendschreiben in der Überschrift die sieben Sterne und die sieben Leuchter genannt werden und bald darauf vom Leuchter der Gemeinde gesprochen wird. Damit schien ein Anhalt für die Enträtselung der bildlichen Züge gegeben zu sein, und der glückliche Entdecker schrieb dieselbe gleich hinter den Satz, in welchem Jesus den Johannes aufgefordert hatte, er möge niederschreiben, was er gesehen habe und die Bedeutung desselben, sowie das, was nach jener Vision sich ereignen werde — ohne zu beachten, dafs jene beiden von ihm scheinbar enträtselten Züge in Kap. 2 f. schon angewandt und damit enträtselt waren.

In der That kann man über den wirklichen Sinn der fraglichen Attribute kaum zweifelhaft sein. Zuvor ist bereits darauf hingewiesen, dafs in 3, 1 neben den sieben Sternen nicht wie in 2, 1 die sieben goldenen Leuchter, sondern τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ genannt werden. Letztere kommen in der Christusvision nicht vor, finden sich aber 1, 4 zwischen Gott und Christus genannt. Das schon legt die Vermutung nahe, der Verfasser verstehe unter den Leuchtern die sieben Geister Gottes. Dieselbe verstärkt sich, wenn in der Vision Kap. 4 die sieben Geister vor

dem Throne Gottes erscheinen unter dem Bilde von sieben brennenden Fackeln. Wie nahe sich dieses Bild berührt mit dem von den sieben Leuchtern, liegt auf der Hand. Die Verschiedenheit ist durch die Verschiedenartigkeit der Situation bedingt: in Kap. 4 der himmlische Thron Gottes, von dem die Feuerflammen herabschlagen, in Kap. 1 eine an den Tempel erinnernde Situation, wo die sieben Leuchter ihr mildes Licht verbreiten. Vollständig sicher wird diese Deutung der Leuchter beim Blick auf 5, 6, wo von den sieben Augen des Lammes gesagt wird: *οἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν*. Dieser Ausdruck weist offenbar zurück auf Zach. 4, 10, wo als die Augen Jahves, welche die ganze Welt durchlaufen, die sieben Lampen des goldenen Leuchters bezeichnet werden, welchen der Prophet im Gesichte schaut. Eine Kombination dieser Aussage mit den entsprechenden in Kap. 1—4 zwingt zu der Annahme, daſs die sieben Leuchter Symbol des siebenfältigen Gottesgeistes sind, den Jesus besitzt und den Gemeinden mitteilt, weshalb denn auch von dem Leuchter einer Gemeinde gesprochen werden kann. Derselbe hat sein Licht von dem Besitzer der sieben Leuchter und kann deshalb auch von diesem wieder ausgethan werden. Ein weiteres Eingehen auf die dieser Anschauung zu Grunde liegenden Vorstellungen, wie solche ihren Ausdruck in der späteren jüdischen Anschauung über die sinaitische Gesetzgebung und einen Nachklang in der Pfingstgeschichte Act. 2 gefunden haben, ist hier nicht nötig. — Inwiefern aber 4, 5 und 5, 6 als Erklärungsmittel für 1, 12 f. beanstandet werden könnten, wird unten zur Sprache kommen.

Was bedeuten nun aber die sieben Sterne? Völter bemerkt: „Die sieben Sterne sind wohl Symbole der Macht.“ Damit ist wenig erklärt. Allerdings wird Iob 38, 31 das Zusammenknüpfen der sieben Sterne als eine der Gott ausschlieſslich zustehenden Machtthaten beschrieben. Aber hier handelt es sich doch nicht um dieses Zusammenknüpfen der sieben Sterne; es wird vielmehr nur von Jesus gesagt, er habe sie in seiner Hand. Den Zweck des Haltens der Sterne wird man aus der Analogie mit dem Zweck

der übrigen Attribute erraten müssen. Hat Jesus die Geistesleuchten, um den Gemeinden das Geisteslicht anzuzünden; besitzt er die Flammenaugen, um damit Herz und Nieren zu prüfen; hat er das scharfe zweischneidige Schwert, um damit zu streiten — so wird man sagen dürfen: er hat die sieben Sterne, um damit die Nacht zu durchleuchten. Nur ihres Glanzes, nicht ihrer Menge wegen, wie sonst wohl, können hier die Sterne erwähnt sein. Das scheint durch den Brief nach Sardes 3, 1 ff. bestätigt zu werden. Das Bild der dortigen Gemeinde ist das einer Gesellschaft, welche, anstatt zur Nachtzeit auf ihren Herrn zu warten, schläft und sich durch Unzucht besudelt (vgl. Röm. 13, 11 ff.), aber damit auch das Geschick heraufbeschwört, dafs ihr Herr sie überrascht wie ein Dieb. Diesen Brief leitet Jesus ein mit dem Hinweise darauf, dafs er *τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας* habe. Während dem ersten Attribute, dem lebendigmachenden Geist, der Hinweis auf den Todeszustand der Gemeinde entspricht, scheint dem zweiten, den Sternen, die Drohung zu entsprechen, er werde den Schlafenden kommen wie ein Dieb. Somit scheint in der That mit den Sternen an des strahlenden Menschensohnes plötzliches Erscheinen bei der Parusie hingewiesen zu sein. Wie manche Gedankenreihen des Neuen Testamentes sich damit berühren würden, braucht wohl nur eben angedeutet zu werden.

Es kann nach dem Gesagten wohl keinem Zweifel unterliegen, dafs 1, 20 ein späterer Zusatz ist. In demselben sind aber nicht blofs die Symbole der Leuchter und Sterne falsch gedeutet, sondern zugleich liegt hier der Grund, weshalb die Erklärer der Apokalypse diejenigen Gröfsen, auf welche man Leuchter und Sterne bezog, nämlich die sieben Gemeinden und deren sieben *ἄγγελοι*, falsch verstanden haben. Da dieses Mifsverständnis alle möglichen anderen nach sich gezogen hat, wodurch ein richtiges Verständnis der ersten Kapitel und demgemäfs eine richtige Scheidung ihrer verschiedenartigen Bestandteile unmöglich gemacht wurde, so mufs ich auf diesen Punkt noch eingehen, ehe ich die Schlufsfrage beantworte, ob 1, 20 von derselben Feder stamme, der wir die Zusätze 1, 1—3 und 1, 7. 8 verdanken.

Was zunächst die Gemeinden betrifft, so erscheint die Frage, was man unter denselben zu verstehen habe, eigentlich sehr müſsig. Selbstverständlich sind es die namentlich aufgeführten sieben Gemeinden Kleinasiens. Wenn aber selbst Düsterdieck sich hat bestimmen lassen zu der Behauptung, unter den sieben Gemeinden werde die gesamte Kirche Christi angeschaut, so liegt der Hauptgrund dafür wohl darin, daſs er nicht erkannt hat, daſs 1, 20 eine den Text falsch deutende Glosse ist. Nun ist ihm mit Recht anstöſsig, daſs unter den Attributen für Jesu himmlische Macht und Herrlichkeit die Sinnbilder jener zum Teil sehr beklagenswerten Gemeinden sich befinden. Demgemäſs meint er die Gemeinden selbst als Sinnbilder der Gesamtkirche ansehen zu müssen. Leider wird die Sache dadurch nicht besser, da die Gesamtkirche durch jene Gemeinden doch nur insofern mit Recht dargestellt werden kann, als sie ihnen — auch in den sittlich mangelhaften Verhältnissen — gleicht. Ein anderer von Düsterdieck für seine Ansicht vorgebrachter Grund ist ebenfalls zuvor schon beseitigt. Er meint, die Siebenzahl sei von Johannes nur gewählt ihres sinnbildlichen Charakters wegen, und damit sei eine Beschränkung der Gemeinden auf die genannte Siebenzahl ausgeschlossen und eine Deutung auf die Gesamtkirche nahe gelegt. Ich muſs gestehen, daſs ich diesen Schluſs nicht begreife. Möchte die Wahl der Gemeinden immerhin nicht bedingt sein durch des Johannes besonders nahes Verhältnis zu denselben oder dadurch, daſs die genannten die wichtigsten in Kleinasien waren und eine christliche Heptapolis daselbst bildeten, oder daſs gerade hier besondere der Warnung und Ermunterung bedürftige Verhältnisse vorlagen; möchte Johannes die sieben immerhin ausgewählt haben um der heiligen Zahlensymbolik willen, so folgt daraus absolut nicht, daſs dadurch nun zu diesen Gemeinden geredet sei als zur Gesamtkirche. Wenn sich aber Düsterdieck schlieſslich für das Recht dieser Ansicht auf den Inhalt der nachfolgenden Briefe beruft, so wird die Erklärung und Kritik derselben zeigen, daſs auch hier ein Fehlgriff vorliegt. Es mag sein, daſs der Verfasser von 1, 20 die Gemeinden als das Bild der Gesamtkirche angesehen hat, der Briefsteller selbst hat

sich an jede einzelne derselben, in deren völliger lokaler Begrenztheit gewandt, wie es ja überhaupt von vornherein das Wahrscheinlichste ist.

Folgenschwerer noch als die zurückgewiesene Anschauung von den sieben Leuchtern ist die Konfusion, welche der Verfasser von 1, 20 bei der Deutung der *ἄγγελοι* der Gemeinden zu wege gebracht hat. Dafs man unter den durch Sterne symbolisch dargestellten *ἄγγελοι* nur Personen von besonderer Bedeutung verstehen konnte, begreift sich; der Parallelismus zu den Leuchtern und Gemeinden schien den Gedanken sehr nahe zu legen, hier handele es sich um die Bischöfe der letzteren. Allein, wie stimmt zu solcher Deutung der Begriff *ἄγγελος*? Die Berufung von Thiersch auf Mal. 2, 7, welche Völter beistimmend citiert, wie die auf Gal. 4, 14 pafst doch einfach deshalb nicht, weil es sich hier nicht um einen *ἄγγελος θεοῦ*, sondern um die *ἄγγελοι* der betreffenden Gemeinden handelt. Auf untergeordnete Gemeindebeamten, an welche man, um den Begriff *ἄγγελος* erklären zu können, gedacht hat, darf man der Bedeutung der Sterne als eines Schmuckes des himmlischen Christus wegen nicht hinweisen. An wirkliche Engel, an die Schutzengel der einzelnen Gemeinden kann man erst recht nicht denken, da an diese keine Briefe geschickt werden können, davon zu geschweigen, dafs Briefe mit dem Inhalt wie in Kap. 2 und 3 als Sendung an die Schutzengel gar keinen Sinn haben. Noch weniger kann man an den „personifizierten Gemeinegeist“ einen Brief schicken. Diese viel vertretene und doch über die Mafsen wunderliche Erklärung kann sich nicht auf die Vorstellung von Engeln der Elemente, der Völker und der Einzelnen berufen, welche ganz etwas anderes bedeuten als eine Personifikation dieser Gröfsen (was übrigens bei der letztgenannten gar nicht denkbar wäre), nämlich die dieselben bewegenden und bewachenden Mächte. Aufserdem wäre es doch sehr verschroben, wie schon Rothe betont hat, wenn für solche Abstraktionen in den *ἀστέρες* nun noch Symbole aufgestellt würden. Aber die Voraussetzung dieser Erklärung ist allerdings richtig, dafs nämlich die Briefe ohne weiteres an die Gemeinden gerichtet sind, dafs nicht mit einer Silbe

darauf hingedeutet wird, sie seien an Repräsentanten der Gemeinden gerichtet, obwohl Völter aus den Briefen meint entnehmen zu können, die *ἄγγελοι* seien als die vorzüglichen, monarchischen Inhaber des Zucht- und Lehramts in den Gemeinden gedacht. Die Behauptung, die *ἄγγελοι* seien die Gemeinden selbst, eine Personifikation derselben, ist der beste Beweis dafür, dafs der Schlüssel aus 1, 20 das vorliegende Rätsel nicht zu lösen vermag. Erkennt man 1, 20 als einen späteren Zusatz, an dessen Deutungsversuch man nicht gebunden ist, so ist das fragliche Problem schnell beseitigt.

Die Briefe richten sich, wie bereits bemerkt, direkt an die Gemeinden, für einen Bischof oder Repräsentanten nirgends Raum lassend. Damit stimmt, dafs Jesus 1, 11 nur die Weisung giebt, das betreffende *βιβλίον* den Gemeinden zu schicken, und — was noch bedeutsamer ist —, dafs Johannes in der Adresse 1, 4 nur von den Gemeinden redet. Wenn er nachher die Briefe an die Adresse der Bischöfe schickte, so wäre es ganz unerklärlich, weshalb er auf diese in der Form seiner Adresse gar keine Rücksicht genommen hätte, und wäre es nur wie Phil. 1, 1 oder wie im Eingang des ignatianischen Briefes an die Gemeinde zu Philadelphia. Endlich ist auch 22, 16 und selbst 2, 7. 11. 17. 29. 3, 6. 13. 22 nur von den Gemeinden, nicht von ihren Repräsentanten die Rede. Unter diesen Umständen ist wahrhaftig kein Grund vorhanden, bei *ἄγγελος* an irgend eine gewichtige Persönlichkeit zu denken; vielmehr wird die, auch nicht neue, Deutung zu befolgen sein, nach welcher unter *ἄγγελος* nichts anderes zu verstehen ist, als ein Bote, welchen je die betreffende Gemeinde an Johannes schickte, ihm zu berichten und seine Weisungen mit zurückzunehmen, wie etwa Epaphroditus zwischen Paulus und den Philippern (Phil. 4, 18). Was den Sprachgebrauch betrifft, so genügt eine Erinnerung an Luk. 7, 24. 9, 52. Jak. 2, 25; die erstgenannten Stellen werden aber auch der Einrede das Gegengewicht halten, *ἄγγελος* von einem menschlichen Boten verstanden, widerspreche dem Sprachgebrauche der Apokalypse. Die Eingangswendung: *Τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν ἐκκλησίας γράψον,* sagt nichts anderes aus, als dafs Johannes

für den betreffenden Boten zur Überbringung an seine Gemeinde folgende ihr geltende Warnung resp. Verheifsung aufschreiben solle.

Diese einfache, nüchterne Vorstellung von dem *ἄγγελος* als Boten der Gemeinde hat der Verfasser von 1, 20 nicht gehabt. Er hat vielleicht an Bischöfe gedacht und dokumentiert sich dadurch als aus späterer Zeit stammend. Versteht er unter den sieben Gemeinden die Gesamtkirche, so hat er wohl bei den *ἀστέρες* noch höhere Personen im Auge. Damit tritt er aber ganz aus der Vorstellung, welche in 1, 4—6. 9—19 waltet, wo es sich nur um die Beziehungen des Johannes zu den sieben kleinasiatischen Gemeinden, nicht aber, wie es in 1, 1—3 offenbar der Fall ist, um die Bedeutung der Apokalypse für die Christenheit handelt. Das scheint dafür zu sprechen, dafs 1, 20 aus derselben Feder stammt, aus der 1, 1—3. 7. 8 geflossen ist, und da gegen diese Annahme sich, soweit ich sehe, nichts einwenden läfst, so kann sie vorläufig als das Nächstliegende angenommen werden. —

Dafs andere Zusätze in dem Abschnitt 1, 9—20 anzunehmen seien, wird auch nicht durch die Ausführungen von x wahrscheinlich gemacht. Derselbe mufs natürlich alles streichen, was auf christlichen Ursprung hinweist, und beseitigt deshalb eine ganze Reihe von Stücken, die auf das engste in den Zusammenhang des Ganzen eingefügt sind. Dahin gehört in V. 10 die Wendung *ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ*, in V. 11 der ganze Satz *καὶ πέμψον — Λαοδικίαν*, in V. 12 und V. 13 die sieben Leuchter und in V. 16 die sieben Sterne, obwohl dieselben, wie oben nachgewiesen, mit den sieben asiatischen Gemeinden nichts zu thun haben, was auch x hätte erkennen können, da er wie ich V. 20 streicht. Aus V. 17 wird ausgemerzt *ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος* und sodann der ganze V. 18. Das nach diesen Abstrichen übrigbleibende Bild ist nun aber doch noch nicht zu einer blofsen Engelerscheinung degradiert. Dagegen sprechen die Züge in V. 14 *ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡσεὶ ἔριον λευκὸν ὡς χιών* und in V. 16 *καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη*. Dieselben werden deshalb dann auch beseitigt,

letzterer mit der Begründung, er sei aus Kap. 19, 15 und 21 entlehnt, obwohl dieser Zug dort eher den Eindruck eines fremden Einschubes macht (vgl. zu Kap. 19), was x um so weniger hätte entgehen sollen, da er bemerkt, das Schwertbild habe gewifs für den Redaktor nur geistige Bedeutung. Was aber den angenommenen Zusatz in V. 14 betrifft, so sieht x das Kennzeichen des Redaktors in dem *δέ*, was nach seiner Behauptung in den aus dem Hebräischen übersetzten Abschnitten seiner jüdischen Urapokalypse nicht vorkommen soll. Wie diese Behauptung ohne Beweis auftritt, mufs sie auch ohne Widerlegung bleiben; nur das sei bemerkt, dafs in 1, 14 die Anwendung von *δέ* statt *καί* als ganz selbstverständlich in die Augen springt. Trotz aller dieser Verstümmelung mufs x zugestehen, dafs die visionäre Erscheinung doch nicht eines jeden Zuges entkleidet ist, welcher aus alttestamentlichen Gotteserscheinungen entnommen ist. Er hat nur erreicht, dafs die in V. 17 beschriebene gewaltige Wirkung der Erscheinung auf den Seher weniger motiviert erscheint, und dafs das Wort *μὴ φοβοῦ* ohne Begründung dasteht und ganz unvermittelt neben die Aufforderung zum Aufschreiben der Visionen tritt. Diese ganze Art, das Problem der Komposition der Apokalypse zu behandeln, kann nur dazu dienen, die Kritik zu diskreditieren.

Um Kap. 2 und 3, welche auch bei Anwendung der schärfsten Gewaltmafsregeln nicht zu einer jüdischen Schrift zurückgebildet werden können, als später eingeschoben zu erweisen, mufs x an 1, 19 eine sehr gründliche Kur vornehmen. Die Worte *μετὰ ταῦτα*, welche sich ursprünglich nur am Anfange von 4, 1 befunden hätten, soll der Redaktor auch an den Schlufs von 1, 19 gestellt haben. Bewiesen wird das mit der Behauptung, *μετὰ ταῦτα* habe in 1, 19 einen ganz anderen Sinn wie in 4, 1. Dort bedeutet es soviel wie „darauf“. In 1, 19 dagegen soll es heifsen „in Zukunft“. Es wäre besser gewesen, wenn x erkannt hätte, dafs das *μετὰ ταῦτα* am Schlufs von 4, 1, das unmöglich zu 4, 2 gezogen werden kann, den Sinn von „in Zukunft“ hat. In 1, 19 kann diese Bedeutung nur erzwungen werden, wenn man mit x ohne allen Grund *ἅ εἰσιν* streicht und *ἃ εἶδες* als ungenaue Übersetzung

eines hebräischen Futurums bezeichnet.[1]) Ist nun gar von mir nachgewiesen, dafs 1, 20 redaktioneller Zusatz ist, so erhellt aus der ungeschickten Stellung desselben (vgl. die obigen Ausführungen), dafs es sich wohl erklären würde, wenn ein Redaktor die Worte *καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα* als störenden Zwischensatz gestrichen, nicht aber, dafs er denselben ganz oder teilweise zugefügt hätte.

Man hat bisher die durch die Vision eingeleiteten und in 1, 19 bereits angedeuteten Sendschreiben als durchaus einheitlich erklärt. Ich sehe mich genötigt, dem zu widersprechen. Um so mehr liegt mir die Pflicht ob, durch genaue methodische Darstellung des betreffenden Problems den Vorwurf abzuwehren, als ob ich willkürlichen Einfällen nachgebend zu solcher Anschauung gekommen wäre. **Die sieben Sendschreiben, Kap. 2. 3.**

Ein flüchtiger Blick auf die sieben Sendschreiben zeigt, dafs die Form derselben eine durchaus stereotype ist. Zu Anfang charakterisiert sich Jesus durch Attribute, welche meistens der Vision 1, 9 ff. entnommen sind. Der folgende Inhalt des Briefes zeigt dann, weshalb gerade die betreffenden Attribute von Jesus genannt sind, nämlich sofern er dadurch der Gemeinde die ihrem Verhalten entsprechende Bestrafung resp. Belohnung ankündigt. Ein kurzer Gang durch die Briefe wird diese Behauptung rechtfertigen. In dem nach Ephesus gerichteten Briefe (2, 1—7) bezeichnet sich Jesus als den, welcher die sieben Sterne hält und unter den sieben goldenen Leuchtern wandelt. Dieser letzten Charakteristik entspricht es, dafs er der unbufsfertigen Gemeinde droht, er werde ihr den Leuchter umstofsen (vgl. 2, 1. 5 mit 1, 12). Ob die Erwähnung der Sterne im ersten Briefe ein Hinweis sein soll auf Christi plötzliches Erscheinen in der nahen Parusie, mit welchem Gedanken auch der siebente Brief abschliefst, oder ob durch dieses Symbol der Herr sich darstellt als den, der wie die

1) Weshalb hat denn der Redaktor 1, 11 einfach das Präsens gebraucht *ὃ βλέπεις*? Und welcher Grund liegt vor, *εἶδες* in 1, 19 anders zu erklären als *εἶδον* in 1, 12?

Gemeinde die unzüchtigen nächtlichen Gelage der Nikolaiten hafst und dort als Rächer sich erweisen wird, wage ich nicht zu entscheiden. Im Briefe an die Smyrnäer (2, 8—11) bezeichnet sich Christus als der Erste und Letzte, der Tote und Wiederlebendige, als welcher er der bis in den Tod getreuen Gemeinde den Kranz des Lebens geben wird (vgl. 2, 8. 10 mit 1, 18). In dem Briefe für Pergamon (2, 12—17) bezeichnet sich Jesus als den, der das zweischneidige, scharfe Schwert hat und mit demselben wider die der Lehre Balaams ergebene Gemeinde streiten wird (vgl. 2, 12. 16 mit 1, 16). In dem Briefe nach Thyatira (2, 18—29) bezeichnet sich Jesus als den Sohn Gottes, der Augen wie Feuerflammen hat und Füfse wie *χαλκολίβανον*. Die Beziehung des zweiten Attributs zu dem Inhalt des Briefes ist eine ganz spezielle und unmittelbar deutlich: Er wird der unbufsfertigen Gemeinde den Thatbeweis geben, dafs er Herzen und Nieren zu prüfen vermag (vgl. 2, 18. 23 mit 1, 14 f.). Das dritte Attribut ist des Ausdruckes *χαλκολίβανον* wegen rätselhaft; aber beim Blick auf das Urbild der Vision, Dan. 10, erscheint auch dieses Attribut nur als ein Zug zur Vervollständigung des Bildes des machtvollen *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, der nicht blofs die Fähigkeit hat, die Sünde zu erkennen, sondern auch die Macht, sie zu richten. Der Brief an die Gemeinde zu Sardes (3, 1—6) ist oben bereits erwogen (vgl. S. 35). Es ist auf die Reihenfolge der Attribute zu achten, welche sich Jesus dort giebt; zuerst die sieben Geister Gottes, dann die sieben Sterne, also umgekehrt wie in 2, 1. Dem entspricht der Inhalt des Briefes, nach welchem der toten Gemeinde angeraten wird, durch Bufse zu dem, der den lebendigmachenden Geist hat, sich zu neuem Leben zu erwecken, andernfalls aber dessen gewärtig zu sein, dafs der, welcher die Leuchte der Sterne in seiner Hand hält, die schlafende und der Unzucht hingegebene Gemeinde überraschen werde wie ein Dieb (vgl. 3, 1. 3 mit 1, 16). Im Briefe an die Gemeinde zu Philadelphia (3, 7—13) bezeichnet sich Jesus mit einem der Ausführung 1, 18 verwandten Bilde als den Besitzer des Schlüssels Davids und verspricht der getreuen Gemeinde, dieser seiner Schlüsselgewalt zu ihrem Heile sich bedienen zu wollen

(vgl. 3, 7. 8). Was endlich den Brief an Laodicea (3, 14—22) betrifft, so bezeichnet sich Jesus zunächst mit den Ausdrücken *ὁ ἀμὴν ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός*, welche an 1, 5 erinnern, zugleich aber den Eindruck wiedergeben, welchen die Gesamterscheinung Jesu macht, sofern er zunächst sich anschickt, den Gemeinden seine *μαρτυρία* mitzuteilen. Diese Charakteristik findet ihre Korrespondenz im Briefe selbst an der Bemerkung: *ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω* und an dem schönen Bilde in V. 20, wo Jesus als der an die Thüre klopfende Warner erscheint. Das zweite Attribut, das sich Jesus giebt: *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ*, erinnert an 1, 17. Der Sinn dieses, aus dogmatischen Rücksichten so viel umstrittenen, Begriffes ergiebt sich einfach, wenn man im Auge behält, dafs ihm irgendwie der Inhalt des folgenden Briefes entsprechen werde. Dort bezeichnet sich Jesus als den, von dem die als *ὁ ταλαίπωρος καὶ ἐλεεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ γυμνός* bezeichnete Gemeinde alle die Schätze kaufen könne, die sie zu Reichtum und Glück bringen werden. Dem entspricht nur diejenige Auffassung von *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ*, nach welcher Christus dadurch nicht als erstes Geschöpf Gottes, sondern wie Kol. 1, 16 f. als Urheber der Schöpfung bezeichnet wird.

Ein Rückblick auf die gegebene Analyse der Briefe zeigt deutlich, wie durchaus regelmäfsig dieselben gestaltet sind; wie der Inhalt eines jeden derselben den Worten entspricht, mit denen sich Jesus als eigentlichen Autor des Schreibens einführt. Um so sicherer läfst sich der Nachweis bringen, dafs wir die Briefe nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form besitzen.

Gegen den Schlufs aller sieben Briefe kehrt die Wendung wieder: *ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις*. Dafs dieselbe nicht Äufserung Christi, aber auch nicht des Briefschreibers Johannes sein kann, versteht sich von selbst. Dagegen spricht ebenso sehr *τὸ πνεῦμα* als *ταῖς ἐκκλησίαις*. Denn wie Anfang und Schlufs der Apokalypse zeigt, ist das Buch nicht an die gesamte Christenheit, sondern an die sieben betreffenden Gemeinden Kleinasiens gerichtet; und von den Briefen speziell

ist ein jeder für den ἄγγελος einer Gemeinde aufgeschrieben worden. Jene beanstandete Wendung aber hat zu ihrer Voraussetzung nicht blofs eine Sammlung der Briefe, sondern auch eine Lektüre derselben über den Kreis der Gemeinden hinaus. Die Wendung τί τὸ πνεῦμα λέγει aber begreift sich ebenfalls nur aus dieser Situation heraus, wo die Briefe vorlagen als ein Produkt des πνεῦμα τῆς προφητείας, von dem Johannes nach 1, 9 bei Abfassung dieser Briefe ergriffen war. Eine derartige objektive Bemerkung über seinen Zustand pafst nicht zu den Briefen, die doch so gehalten sind, als ob Johannes sie im Zustande der Verzückung, wenn auch nicht niedergeschrieben, so doch diktiert erhalten hat; davon ganz zu geschweigen, dafs sie im Munde des Diktierenden überhaupt undenkbar sind. Es gehört kein besonders grofser Scharfsinn dazu, um zu erkennen, dafs die fragliche Bemerkung ein späterer Zusatz ist, und zwar ganz aus der Situation, aus der 1, 1—3 stammt. Mit dem anderen Zusatz 1, 7. 8 aber teilt dieser das Gemeinsame, dafs wie dort so auch hier eine Reminiszenz an die Evangelien vorzuliegen scheint; vgl. z. B. Matth. 11, 15. — Die gegen die besprochene Wendung erhobenen Bedenken teilt zum Teil auch Düsterdieck, beruhigt sich aber mit der Versicherung, dafs die Apokalypse nicht als ein pures Diktat Christi an den Johannes aufzufassen sei; vielmehr müsse man die spezifisch prophetische Thätigkeit darin erkennen, dafs Johannes als ein von Christo selbst durch seinen Geist gelehrter Mensch, nicht unter Aufhebung, sondern unter Verklärung seiner ganzen sittlichen Individualität gedacht und geschrieben habe. Nach meiner Ansicht ist es doch schwerlich ein Zeichen für die prophetische Freiheit des Johannes und die geistige Verklärung seiner Individualität, wenn er ganz unvermittelt die gewählte Form der Briefe, nach welcher sie ein Diktat Christi an die Gemeinden sind, verläfst, um sich plötzlich auf den Standpunkt der allgemeinen Christenheit zu stellen. Nein, hier liegt entweder ein sehr wenig schriftstellerische Verklärung verratendes Herausfallen aus der Situation vor, welches um so peinigender wirkt, als mit jedem neuen Briefeingange die alte Situation wieder aufgenommen wird, oder der Zusatz einer

fremden Hand. Weshalb die letzte Möglichkeit am meisten Wahrscheinlichkeit für sich hat, ist bereits gesagt.

Wenn nun blofs die Worte: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις, Zusatz zu der ursprünglichen Gestalt der Briefe wären, so sollte man erwarten, dafs dieselben jedesmal den Beschlufs machen würden. Das ist nun aber nur bei den vier letzten Briefen der Fall (2, 29. 3, 6. 13. 22), während die betreffende Wendung sich in den drei ersten vor der Schlufsverheifsung findet (2, 7. 11. 17). Diese Erscheinung läfst eine doppelte Erklärung zu: Entweder hat jene Bemerkung ursprünglich am Rande gestanden und ist von einem Abschreiber später in den Text aufgenommen worden, und zwar die drei ersten Male an weniger passender Stelle; oder jene Bemerkung ist zugleich mit der, in den ersten drei Briefen ihr folgenden, in den vier letzten ihr voraufgehenden Verheifsung ein von einem späteren Bearbeiter der Schrift herrührender Zusatz. Für die erste Möglichkeit läfst sich kein positiver Grund aufführen, und schon die Verwandtschaft der besprochenen Wendung mit den als Randbemerkung nicht aufzufassenden Versen 1, 1—3 legt die Vermutung nahe, dafs hier kein Versehen, sondern Absicht vorliegt. Für die zweite Möglichkeit wird sich sogleich eine Fülle von Gründen aufdrängen.

Jeder der Briefe, mag der Inhalt desselben im übrigen lobend oder tadelnd sein, schliefst mit einer Verheifsung für den Sieger, vgl. 2, 7. 11. 17. 26. 3, 5. 12. 21. Schon die Bezeichnung ὁ νικῶν hat in den vorliegenden Zusammenhängen etwas Unvermitteltes, wie auch in einigen Parallelstellen des folgenden Buches. Nach 12, 11. 17, 14. Joh. 16, 33. 1 Joh. 2, 13 f. 4, 4. 5, 4 f. kann es sich wohl nur um eine Besiegung der teuflischen Mächte handeln. Unter diesen oder einen ähnlichen Gesichtspunkt werden aber die in den Briefen eingeschärften sittlichen Aufgaben hier nie gestellt, selbst nicht in den Schreiben an die Gemeinden zu Smyrna und Pergamon, wo es so leicht gewesen wäre, diesen Gesichtspunkt hervorzuheben.

Gröfser aber noch sind die Bedenken, welche sich gegen die Verheifsungen aus ihrem Inhalte ergeben. So eng die Beziehungen

sind zwischen den Selbstbezeichnungen Jesu und den unmittelbar daran sich anschliefsenden Ausführungen, so lose hängt mit beiden der Inhalt der Schlufsverheifsung zusammen. Eine kurze Übersicht über die Briefe wird das sogleich klarstellen. Der unter den sieben Leuchtern Wandelnde, der den Leuchter der liebeleeren Gemeinde zu Ephesus umstofsen will, verheifst — dafs er dem Sieger vom Lebensbaume im Paradiese zu essen geben wolle (2, 7). Ein Zusammenhang ist nicht zu entdecken. Der Lebendige, welcher der bis in den Tod getreuen Gemeinde zu Smyrna den Kranz des Lebens geben will, verspricht dem Sieger Errettung von dem *δεύτερος θάνατος* (2, 11). Hier steht die Schlufsverheifsung dem Vorhergehenden nicht gerade fremd gegenüber, erscheint aber überflüssig, nachdem schon eine Verheifsung gleichen Inhalts vorangegangen ist, von dem unvermittelten Eintreten des Begriffes *δεύτερος θάνατος* vorläufig noch ganz zu geschweigen. Der das Schwert führende Herr, welcher gegen die unsittliche Gemeinde zu Pergamon mit dem Schwerte kämpfen will, verspricht dem Sieger — das verborgene Manna und einen weifsen Stein mit neuem Namen (2, 17). Der Flammenäugige, der der unzüchtigen Gemeinde zu Thyatira Herzen und Nieren prüft und als Gottes Sohn über die Unbufsfertigen ein vernichtendes Gericht bringen wird, verspricht dem Sieger — Herrschergewalt über die Heiden und den Morgenstern (2, 26—28). Der Herr der Geister, der die tote Gemeinde zu Sardes zum Aufleben ermuntert und als der die Leuchte des Siebengestirns Haltende die Schlafenden überraschen wird wie ein Dieb, verspricht dem Sieger weifse Gewänder, eine Stelle im Lebensbuche und ein Bekenntnis vor Gott und den Engeln (3, 5); — zunächst freilich weifse Gewänder, wodurch sich die Schlufsverheifsung allerdings an das Ende der vorhergehenden Ausführung anschliefst (*ἀλλὰ ὀλίγα ἔχεις ὀνόματα ἐν Σάρδεσιν ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν καὶ περιπατήσουσιν μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς, ὅτι ἄξιοί εἰσιν*), aber doch nur wie 2, 11 eine Wiederholung zu Wege bringt, von einer anderen Schwierigkeit zunächst noch abgesehen. Der himmlische Schlüsselbesitzer, der der treuen Ge-

meinde zu Philadelphia die erwünschte Pforte öffnet, verspricht dem Sieger — eine Stelle als Säule im Tempel Gottes und auf derselben den Namen Gottes, des himmlischen Jerusalems und seinen eigenen (3, 12). Der Urheber der Schöpfung, der die arme und elende Gemeinde zu Laodicea auffordert, aus seinem Reichtum ihren Mangel zu ergänzen, und der als zuverlässiger Zeuge nicht versäumt, die Gefährdete aus Liebe zu tadeln und zu strafen, verspricht dem Sieger — einen Sitz mit ihm auf dem väterlichen Throne (3, 21).

Diese Übersicht wird zur Genüge gezeigt haben, dafs jene Schlufsverheifsungen ohne innere Beziehungen zu dem eigentlichen Grundstock der Briefe sind, die Einheit derselben stören und sie nur äufserlich ausdehnen.

Dazu kommt ein anderes nicht weniger wichtiges Moment. In den Selbstbezeichnungen Jesu zu Eingang der Briefe findet sich nichts, was nicht seine Erklärung aus Kap. 1 erhält. Das Gleiche gilt von dem Inhalt der Briefe, abgesehen von den Hinweisungen auf Gemeindezustände, die uns selbstverständlich nicht so deutlich sein können als den Lesern der Briefe, und solchen Bildern, wie *στέφανος τῆς ζωῆς* (2, 10), die keiner Deutung bedürfen (vgl. auch Jac. 1, 12). Ganz anders in den Schlufsverheifsungen! Diese spielen durchweg auf Vorstellungen an, von denen in Kap. 1 noch nicht die Rede war und die auch meistens nicht der Art sind, dafs sie einer Erklärung entraten können. Die Verheifsung, vom Baume des Lebens essen zu dürfen (2, 7), wäre am Ende auch ohne weiteres deutlich gewesen; aber immerhin bleibt beachtenswert, dafs erst 22, 2 berichtet wird, was es mit diesem Gegenbilde des ursprünglichen Paradiesesbaumes auf sich hat. — Was der zweite Tod ist (2, 11), wäre von einem mit der Apokalypse unbekannten Leser von heute gewifs schwer zu enträtseln; ob von den ursprünglichen Lesern des Buches, erscheint mir sehr zweifelhaft, wenn ich sehe, dafs später eine förmliche Erklärung vom zweiten Tode gegeben werden mufs. — Was es nun gar mit dem verborgenen Manna und dem weifsen Stein (2, 17) auf sich hat, darüber lassen uns auch die Schlufskapitel des Buches

nichts hören. — Die Verheifsung am Schlusse des Briefes an die Gemeinde zu Thyatira, Jesus werde dem Sieger Herrschergewalt über die Heiden geben, mochte sich ein schriftkundiger Leser immerhin aus Psalm 2 deutlich machen, auch ohne Apok. 12, 5. 19, 15 gelesen zu haben; dagegen ist das Beschenken mit dem Morgenstern eine Anspielung von solcher Dunkelheit, dafs dieselbe auch nicht durch den Hinweis auf 22, 16 verscheucht werden kann. — Die Verheifsung im Briefe nach Sardes, Jesus werde den Namen des Siegers nicht auslöschen aus dem Buche des Lebens, durfte vielleicht ohne weiteres auf Verständnis rechnen. Immerhin ist zu betonen, dafs erst gegen Ende des Buches die in Frage kommende Vorstellung deutlich gemacht wird (22, 12. 15), wenn auch vorher schon einige Stellen, ähnlich wie die vorliegende, darauf Bezug nehmen (vgl. 13, 8. 17, 8). Was die zweite Hälfte der Verheifsung betrifft: Jesus werde den Namen des Siegers vor seinem Vater und den Engeln desselben bekennen, so liegt dort ja ein offenbarer Bezug auf das vielleicht schon in frühester Zeit sehr bekannt gewordene Wort Jesu Matth. 10, 32. Luk. 12, 8 vor. Aber für die in demselben ausgesprochene Vorstellung fehlt in den Berichten der Apokalypse jeder Anklang. — Die Verheifsung im Briefe an die Philadelphier (3, 12), Jesus werde den Sieger zur Säule im Tempel Gottes machen und auf ihn den Namen Gottes, des neuen vom Himmel herabkommenden Jerusalems und seinen eigenen neuen schreiben, ist zum Teil ohne die Ausführungen des Schlusses der Apokalypse gänzlich unverständlich (vgl. 19, 12. 21, 2. 9 ff.), wird aber zum Teil nicht einmal von dorther klar. — Das Schlufswort endlich im Briefe nach Laodicea (3, 21), der Sieger solle mit Jesus auf seinem Throne sitzen, ist ja wohl an sich deutlich, beruht aber auf Vorstellungen, die in der Apokalypse höchstens gestreift (22, 1), dagegen in den Evangelien häufiger berührt werden (vgl. z. B. Matth. 19, 28. 20, 21).[1])

1) Sabatier hat für diese Schwierigkeit keine Empfindung, sondern argumentiert nur aus der Verwandtschaft jener Zusätze mit den Schlufskapiteln für die Zusammengehörigkeit von Kap. 1—3 mit dem Folgenden.

Zu dieser eben geschilderten, überraschenden Eigenart der Schlufsverheifsungen in den sieben Sendschreiben, durch welche dieselben in Gegensatz gestellt werden zu dem übrigen Inhalt und Charakter der Briefe, füge ich schliefslich noch die Beobachtung, dafs dieselben offenbar ebenso sehr wie die Wendung *ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις* nicht mehr den ursprünglichen Leserkreis der sieben Gemeinden, sondern ganz im allgemeinen die Christenheit im Auge haben. Schon oben ist bemerkt, dafs der Begriff *ὁ νικῶν* aufser Zusammenhang steht mit den Vorstellungen der Briefe. Dafs derselbe sich in derselben allgemeinen Sphäre bewegt wie die eben genannte Wendung, mag ein unverdächtiger Mund bezeugen; Düsterdieck bemerkt: „Die Verheifsung gilt mit derselben Allgemeinheit dem Sieger, wie die vorangehende Aufforderung zum Hören jedem, welcher ein Ohr hat. Der Hörende soll eben durch die Weissagung das Siegen lernen und so selig sein.“ Für die Richtigkeit dieser Behauptung spricht in den drei ersten Briefen schon die Stellung der Verheifsung h i n t e r der Aufforderung zum Hören. Durch die Umstellung dieser beiden Gedanken in den letzten vier Briefen tritt die Verheifsung näher an die den ursprünglichen Lesern geltenden Ausführungen heran und scheint so, zunächst wenigstens, für diese bestimmt zu sein. Allein von der Parallele zu den drei ersten Briefen, die man doch nicht aufser Augen lassen darf, und dem auch hier stehenden allgemeinen Begriff *ὁ νικῶν* ganz abgesehen, zeigt z. B. gleich der Brief an Thyatira, dafs hier die Sache nicht anders liegt als bei den drei ersten. Offenbar mit einer beabsichtigten Anlehnung an 2, 25 (*πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρι οὗ ἂν ἥξω*) wird fortgefahren: *καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου.* Aber ebenso deutlich ist, dafs sich der ganz spezielle Gedanke in V. 25, der von dem den Heidenchristen aufgelegten *βάρος*, zu dem der Herr kein anderes hinzuthun will, handelt, in V. 26 möglichst verallgemeinert. Ganz dasselbe zeigt sich, nur vielleicht noch schlagender, in dem folgenden Briefe an die Gemeinde zu Sardes. 3, 4 redet von einigen, die nicht durch Unzucht ihre Gewänder beschmutzt haben und dem

entsprechend die Verheifsung erhalten, dafs sie mit dem Herrn in weifsen Kleidern wandeln sollen. Daran schliefst sich, wieder mit Anknüpfung an den letzten Gedanken, V. 5: *ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς.* Die spezielle Wendung wird fallen gelassen, ja es wird durch das *οὕτως*, welches diese Bekleidung der in V. 4 genannten vergleicht, zum Überflufs deutlich gemacht, dafs es sich hier um eine ganz allgemein dem *νικῶν* geltende Verheifsung handelt. Die neben *οὕτως* sich findende Variante *οὗτος* (ℵ^c^PQ) offenbart die Empfindung eines Späteren von dem ihn überraschenden Eintreten dieses neuen Leserkreises. Wäre sein *οὗτος* echt, so träte freilich noch deutlicher zu Tage, dafs hier eine fremde Hand gearbeitet hat, die nichts darin fand, den ausgesprochenen Gedanken zu wiederholen mit der blofsen Veränderung, dafs aus dem Plural derjenigen, welchen die Verheifsung gegeben war, der Singular wurde. — Auch die oben bereits bemerkte Wiederholung der Verheifsung im Briefe an Smyrna bestätigt zu allem übrigen den Eindruck, dafs der mit *νικῶν* beginnende Satz (2, 11) eine Verheifsung ausspricht, die einen noch weiteren Leserkreis im Auge hat als die, welche der bis in den Tod getreuen Gemeinde den Lebenskranz verspricht.

Diese Erörterungen müssen genügen, um den vollgültigen Beweis zu erbringen, dafs die Aufforderung zum Hören und die Verheifsung für den Sieger am Schlusse aller sieben Sendschreiben spätere Zusätze sind. Die Motive, welche dieselben veranlafst haben, sind bei der bisherigen Untersuchung so oft schon hervorgetreten, dafs sie jetzt kaum mehr angedeutet zu werden brauchen: Die zunächst für die sieben kleinasiatischen Gemeinden bestimmte Schrift war zum Buche für die Christenheit geworden; die Briefe selbst erschienen wie eine Mahnung für alle Zeiten, so dafs man die sieben Gemeinden, als ein Bild der Kirche, symbolisch dargestellt finden konnte in den sieben Leuchtern, unter denen der erhöhte Christus wandelt, und dafs man in den sieben Sternen die die Kirche vertretenden Bischöfe sah. Das durfte bei der Verlesung der Sendschreiben nicht unausgedrückt bleiben; daher jener Schlufszusatz, der um so unentbehrlicher sein mochte, als der vielfach

ganz spezielle Inhalt der Briefe für den allgemeineren Gebrauch einer Ergänzung bedürftig erschien, auch nach der Seite, daſs durch die zugefügte Verheiſsung ein gewisses Gleichmaſs zwischen Drohung und Verheiſsung erzielt wurde, was um so nötiger war, als spätere Hörer ein Recht haben durften, die vielfach sehr harten Vorwürfe als ihnen nicht zukommend zu betrachten. —

Es ist vorauszusehen, daſs die vorgetragene Ansicht über die Komposition der sieben Sendschreiben Widerspruch erfahren wird, da sie nicht bloſs der Tradition entgegensteht, sondern auch die Auffassung der Kritiker von Weizsäcker bis Pfleiderer durchkreuzt. Damit nun von meiner Seite nichts unterlassen bleibe, was einem Durchdringen der von mir behaupteten Anschauung dienen könnte, so will ich schlieſslich noch erwägen, was gegen meine Behauptungen eingewendet werden möchte.

Vielleicht wird man bemerken, ich hätte in übertriebener Weise von dem Gegensatze gesprochen, in dem der Inhalt der Zusätze zu den übrigen Teilen der Briefe sich befindet; es bestehe zwischen beiden doch ein merkbarer Zusammenhang. Auf solchen Zusammenhang an den Stellen 2, 11. 26. 3, 5 habe ich selbst schon aufmerksam gemacht, aber gerade hieraus Beweise für die Richtigkeit meiner Hypothese gewonnen. Aber auch an anderen Stellen ist ein gewisser Zusammenhang zwischen den Zusätzen und dem Inhalte der Briefe nicht zu verkennen. Freilich im ersten und letzten Briefe forsche ich nach einem solchen vergebens. Es ist immerhin beachtenswert, wie man sich dieses im Briefe an die Laodicener erklärt. Düsterdieck bemerkt: „Die Verheiſsung für den Sieger lautet hier so gewaltig, nicht deshalb, weil der Kampf, welchen die Laodicener wider ihre eigene Lauheit hatten, für den schwersten angesehen wird (Ebrard), sondern weil es natürlich und angemessen ist, daſs im letzten der sieben Briefe diejenige Verheiſsung ausgesprochen wird, in welcher alle anderen zusammengefaſst sind, und welche das höchste und eigentlichste Ziel aller christlichen Hoffnung und der ganzen apokalyptischen Weissagung bezeichnet.“ Diese Reflexion ist ganz berechtigt, wenn man sich auf den Standpunkt des Verfassers der Zusätze stellt,

der die sieben Briefe als Sammlung für die christliche Gemeinde kennt. Da braucht ja die fragliche Verheifsung zu dem Inhalte des siebenten Briefes, an dessen Schlufs sie sich findet, in keiner besonderen Beziehung zu stehen. — Nicht unbeeinflufst durch den Inhalt der betreffenden Sendschreiben sind die Verheifsungen 2, 17. 26 f. 3, 12. Es ist mir durchaus wahrscheinlich, dafs das verborgene Manna in einem gewissen Gegensatze gedacht ist zu dem *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* 2, 14; dafs der Hinweis auf die königliche Herrschaft über die Heiden 2, 26 f. irgendwie veranlafst ist durch die auf Psalm 2, 7 zurückgehende Selbstbezeichnung Jesu als *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* 2, 18; endlich liegt es auf der Hand, dafs die Verheifsung, Säule zu werden im Tempel Gottes und den Namen des neuen Jerusalems zu erhalten (3, 12), mit der Selbstbezeichnung Jesu als Besitzer des Schlüssels Davids und der Verheifsung, die Gemeinde werde von den jetzt sie befeindenden Juden als eine vom Messias geliebte anerkannt werden, zusammenhängt. — Aber was folgt aus alle dem? Nichts, als was nicht schon von vornherein als das Natürliche erscheint, dafs nämlich die Zusätze zu den Briefen nicht gänzlich ohne Berücksichtigung des Zusammenhanges, in den man sie stellte, abgefafst sind. Aber eine genaue Beobachtung dieser Verwandtschaft zeigt nur um so deutlicher, dafs hier nicht die Hand gearbeitet hat, welche die übrigen Teile der Briefe so einheitlich gestaltete. Die Erwähnung des verborgenen Manna knüpft an einen Zug an aus den der Gemeinde zu Pergamon gemachten Vorwürfen, führt aber nicht den Gedanken fort, der als der beherrschende in der Selbstbezeichnung Jesu wie in der gegen die Gemeinde ausgesprochenen Drohung hervortritt. Umgekehrt ist es in dem Briefe an Thyatira, wo angeknüpft wird an die Reminiscenz aus Psalm 2 und nun dieser Gedanke ausgeführt wird in einer Schroffheit, wie es sich wohl begreift bei Christus den mit der Jezabel Hurenden gegenüber, nicht aber als Verheifsung für eine Gemeinde, der eben noch die milde Versicherung gegeben ist, dafs denjenigen, die sich von jenen heidnischen Greueln fern halten, keine andere Gesetzeslast aufgelegt werden solle, als die, welche sie bisher getragen

haben. Was endlich den Zusatz in dem Briefe an Philadelphia betrifft, so ist dort offenbar das Bild vom Schlüssel Davids falsch gedeutet. Denn dabei handelt es sich nicht um ein Aufschliefsen des Tempels (ganz davon zu geschweigen, dafs wenigstens nach 21, 22 im neuen Jerusalem gar kein Tempel sein wird), sondern um ein Öffnen der *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ*. — Und wäre dieses alles unrichtig, was wollen diese wenigen, flüchtigen Berührungen zwischen den Briefen und Zusätzen sagen gegen den überwältigenden Eindruck des Fremdartigen und Unvermittelten, den letztere, im Ganzen betrachtet, erwecken?

Noch ein anderer Einwand wird möglicherweise erhoben werden: Auf diese Weise würde den Sendschreiben ihr Schlufs genommen. Ich weifs nun nicht, einen wie langen Schlufs man bei so kurzen Briefen beansprucht. Nach meinem Geschmack sind jene Zusätze nicht blofs zu entbehren, sondern sie schwächen auch den kraftvollen Eindruck des Ganzen, indem sie die eigentlichen Schlufsworte verdecken. Man mufs ja gewifs sehr vorsichtigen Gebrauch von sogenannten Geschmacksurteilen machen; aber nach meiner lebhaften Empfindung runden sich die Briefe an Smyrna (2, 10), Pergamon (2, 16), Thyatira (2, 25), Sardes (3, 4), Philadelphia (3, 11), Laodicea (3, 20) mit den betreffenden Verheifsungen und Drohungen so herrlich ab, dafs die darauf folgenden Worte geradezu stören. Was aber den Brief an Ephesus betrifft, so ist allerdings die auf die Schlufsdrohung folgende Wendung: *ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαΐτῶν, ἃ κἀγὼ μισῶ*, an dieser Stelle auffallend, macht aber den Eindruck grofser Unmittelbarkeit des Briefstellers den betreffenden Gemeindeverhältnissen gegenüber, womit die dann folgenden Allgemeinheiten krafs kontrastieren.

Der Text der Sendschreiben ist nicht überall gut erhalten, vor allem nicht im Briefe an die Gemeinde zu Philadelphia; aber nirgends deuten die dadurch bedingten Schwierigkeiten darauf hin, dafs eine spätere Hand beabsichtigte Zusätze gemacht hat. Vielmehr dürften dort höchstens Irrungen des Schreibers vorliegen. Ich darf deshalb von diesen Stellen zunächst absehen und zusammenfassend erwägen, ehe ich zur Untersuchung des folgenden

Resultate aus Kap. 1—3.

Abschnittes übergehe, was für Resultate die bisherige Betrachtung zur Folge gehabt hat.

Als Zusätze von einer späteren Hand haben sich in den drei ersten Kapiteln herausgestellt: 1, 1—3. 7. 8. 20. 2, 7. 11. 17. 26—29. 3, 5. 6. 12. 13. 21. 22. Von denen aus Kap. 1 ist geurteilt: soweit man sehen könne, stammten dieselben aus einer Feder. Das gleiche Urteil glaube ich auch fällen zu müssen über die Zusätze aus Kap. 2 und 3 im Verhältnis zu denen aus Kap. 1. Die Gründe dafür sind in der Untersuchung selbst schon genügend betont. Die Ignorierung des ursprünglichen Leserkreises und die Ergänzung der Schrift aus einer Situation heraus, wo man die sieben Briefe als eine für kirchliche Vorlesungen verwandte Sammlung kannte, spricht aus den Briefzusätzen gerade so wie aus dem Eingang der Apokalypse 1, 1—3. Dieselbe Betrachtungsweise, nach der in 1, 20 die Gemeinden Typen der Gesamtkirche zu sein scheinen, deren Symbole deshalb zu dem himmlischen Schmuck des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* gerechnet werden können, scheint in den Briefschlüssen zu walten, welche, in äufserlicher Anknüpfung an das den einzelnen Gemeinden in ihrer historischen und lokalen Besonderheit Geltende, Verheifsungen aussprechen für den *νικῶν*, d. i. für den Christen, das Glied der Kirche, welche den *κόσμος* bekämpft und besiegt. Endlich findet sich die Eigentümlichkeit der Briefzusätze, nach welcher dieselben mit Material arbeiten, das dem nächsten Zusammenhange nicht entnommen ist, sondern zum Teil aus den späteren Ausführungen der Apokalypse stammt, zum Teil aus den Evangelien und anderen Schriften, ebenso in dem Zusatze 1, 7 f. Soweit man sich bis jetzt überhaupt ein Urteil erlauben darf, scheint es gewifs zu sein, dafs alle bisher als solche nachgewiesenen Zusätze aus einer Feder stammen.

Das bisher gewonnene Resultat ist von der gröfsten Bedeutung. Es liefert einen wichtigen Beweis für meine von sämtlichen Forschern über die Zusammensetzung der Apokalypse weit abweichende Ansicht. Indem Völter aus Kap. 1—3 nur den kleinen Abschnitt 1, 4—6 der Urapokalypse zuschreibt, alles andere aber der aus dem Jahre 140 stammenden dritten Bearbeitung der zweimal redi-

gierten Apokalypse (1, 20 freilich vielleicht einer noch späteren Zeit), so hat er es allerdings nicht schwer, Anzeichen für einen späten Ursprung der Hauptmasse dieser Kapitel aufzuweisen. Alle Bemühungen, aus den von den Zusätzen gereinigten Briefen Beweise für einen nachapostolischen Ursprung derselben beizubringen, darf ich jetzt schon als verfehlt bezeichnen; unten werden sie als solche nachgewiesen werden. — Wichtiger noch als meine Differenz mit Völter ist die mit Vischer. Derselbe betrachtet Kap. 1—3 als einen wesentlich einheitlichen christlichen Zusatz zu der nach seiner Meinung christlich überarbeiteten, ursprünglich jüdischen Apokalypse. Von der Beobachtung ausgehend, dafs im Verlauf der Apokalypse Stücke direkt jüdischen Ursprunges vorkommen, meint er, alle christlichen Momente in Kap. 4 ff. als Interpolationen begreifen zu können, nach deren Wegräumung überall ein Kern direkt jüdischer, nicht judenchristlicher Abstammung zurückbleibe. Dafs ihm diese Ausscheidung sehr häufig gelungen ist, wird unten bestätigt werden; dafs aber der zurückbleibende Kern jüdischen, nicht christlichen Ursprungs sein müsse, ist eine Hypothese, die er nicht bewiesen hat. Nun ergiebt sich — worauf Vischer gar kein Augenmerk gerichtet hat, trotzdem dafs Völters Versuche ihn darauf hätten hinweisen können —, dafs der durch und durch christliche Abschnitt Kap. 1—3 Interpolationen von einer späterchristlichen Hand erfahren hat, und ein Vergleich derselben mit den von Vischer ausgeschiedenen Stücken wird eine vielfache und frappante Ähnlichkeit unmittelbar herausstellen. Wird damit nicht die ganze Vischersche Argumentation, der Harnack so entschieden zustimmt, umgeworfen? Der Nachweis von christlichen Interpolationen in Kap. 4 ff. wird erst dann den Beweis für den jüdischen Ursprung der Hauptmasse bringen, wenn gezeigt ist, dafs dieselbe aufser Zusammenhang steht mit dem ebenfalls interpolierten christlichen Stück Kap. 1—3 und in notwendigem, innerlichem Zusammenhange mit späteren Stücken der Apokalypse, deren jüdischer Ursprung sicher ist. Beides hat Vischer versucht, aber in wenig gründlicher Weise. Ich bedauere, dafs der verdiente Kritiker, der in seiner Arbeit sehr Tüchtiges geleistet hat, hier wie an vielen anderen

Punkten nicht mit der nötigen Skepsis erfüllt wurde gegen eine allzu einfache Lösung des litterarischen Problems, dessen Verwickeltheit durch Völters Untersuchungen — mag man sonst über dieselben denken, wie man will — offen zu Tage getreten ist.

In dem Versuche des Nachweises, Kap. 4 ff. schlössen sich nicht an die Sendschreiben an, trifft Vischer mit Völter, Weizsäcker, x, Weyland, Pfleiderer zusammen. Ehe ich nun zur Kritik der Meinung von Völter und x: 4, 1 schlösse sich an gewisse Partieen aus Kap. 1 an, fortschreite, mufs ich die Frage beantworten, ob aus Kap. 1—3 irgendwie geschlossen werden könne, dafs auf dieselben noch ein Buch der Visionen folgen müsse.

Diese Frage mufs ich bejahen. Die Stimme, welche Johannes am Herrntage hinter sich hört, fordert ihn auf: *ὃ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις*. Dieser Aufforderung kann Johannes nicht durch das Aufschreiben der sieben Sendschreiben entsprechen. Denn wenn Jesus jedes einzelne einleitet durch die Bemerkung: *Τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν ... ἐκκλησίας γράψον*, so erscheint jedes einzelne Sendschreiben für die betreffende Gemeinde bestimmt, nicht aber für alle sieben. Die Aufforderung hätte lauten müssen, *ἑπτὰ βιβλία* zu schreiben. Die Vision Kap. 1, 9—19 allein ist aber doch wohl nicht Stoff genug, ein *βιβλίον* zu füllen. Es ist also zu erwarten, das zeitlose *βλέπεις* gehe auf das, was Johannes jetzt gleich und was er später noch sehen soll. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Wiederaufnahme der Aufforderung 1, 11 in 1, 19. Dort wird, wie bereits früher ausgeführt ist, neben das, was Johannes jetzt gesehen hat, solches gestellt, was später geschehen wird. Da nun das *ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσίν* seine Ausführung findet in 1, 9—3, 20, so versteht es sich ganz von selbst, dafs das *ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα* seine Darstellung hat in 4, 1 ff., wo der Verfasser gleich beginnt mit *μετὰ ταῦτα εἶδον*. Da nun in 1, 11. 19 nicht die Spur von der Hand eines Interpolators sich findet, so mufs wohl oder übel anerkannt werden, dafs der Verfasser der Zusätze die von ihm bearbeiteten drei ersten Kapitel schon im Zusammenhang mit Kap. 4 ff. gefunden und nicht erst die bisher selbständig existie-

renden Stücke zusammengefafst hat. Dafür spricht übrigens auch 1, 1—3. 7. 8. In diesen beiden Zusätzen findet sich nicht die leiseste Anspielung auf die Sendschreiben und was damit zusammenhängt, sondern eine geflissentliche Hervorhebung dessen, was das folgende Buch über die Parusie berichtet. Hätte der Verfasser dieser Zusätze Kap. 1—3 noch nicht mit Kap. 4 ff. in Verbindung gefunden, so hätte er bei seinem Mangel an Interesse für jene speziellen Gemeindeverhältnisse und bei seiner Richtung auf das, was ganz im allgemeinen für die Zukunft der Christenheit und der Welt von Bedeutung ist, schwerlich die sieben Sendschreiben hinzugefügt. Wozu bedurfte er überhaupt solchen „Rahmens", wie man den Eingang und Schlufs der Apokalypse zu nennen beliebt? — Endlich spricht auch der Parallelismus der Eingangsvision mit anderen apokalyptischen Schriften dagegen, dafs dieselbe ursprünglich nur als Eingang für die sieben Sendschreiben gedacht sei.

Ob nun der Verfasser von Kap. 1—3 (ohne die Interpolationen) Kap. 4 ff. bereits vorgefunden und dazu in Kap. 1—3 einen Eingang geschaffen hat, ist eine Möglichkeit, für deren weitere Erörterung eigentlich alles Material fehlt. Indes so selbstverständlich wäre doch ein solches Verfahren nicht, wie Harnack und Vischer meinen, wenn dieselben Kap. 1—3 ohne weiteres als ein ganz lose und äufserlich mit der Apokalypse zusammenhängendes Stück bezeichnen. Fand der Verfasser der Sendschreiben eine ihm bedeutsam erscheinende apokalyptische Schrift vor, so konnte er dieselbe ja mit empfehlenden Worten den betreffenden Gemeinden zusenden. Unbegreiflich dagegen erscheint es, wie er anstatt dessen selbst eine Vision zum Eingang giebt und dann den Schein erweckt, als habe er die von Kap. 4 an berichteten Visionen erlebt. Man mache sich doch klar, dafs hier ein ganz anderer Fall vorliegt, als wenn eine einem Manne des Altertums zugeschriebene Apokalypse eine Interpolation durch spätere Schriftsteller erfährt. Dafs man solchem Werke andere Stücke hinzufügte, welche vielleicht namenlos überliefert worden waren, oder dafs man diese und jene Ausführung im christlichen Geiste ergänzte, ist etwas so psychologisch und sittlich Begreifliches, dafs man darüber nicht viele Worte zu ver-

lieren braucht. Hier aber läge der umgekehrte Fall vor, dafs ein Mann der Gegenwart seinen Gemeinden von Visionen berichtete als selbstgesehenen, die bereits längst schriftlich fixiert waren und die er als seine eigenen zu bezeichnen gar keinen Grund hatte. Vischer und Harnack geben zu, dafs hier der einzige Fall in der apokalyptischen Litteratur vorliegen würde, in welchem ein Mann der Gegenwart ein Produkt der Vergangenheit sich zugeschrieben hätte, während sonst die Gedanken der späteren Zeit in die früheren Tage übertragen würden. Aber es erscheint ihnen dieses ein blofser Zufall zu sein, durch welchen die Sicherheit der gewonnenen Resultate nicht irgendwie ins Schwanken geraten könnte. Nach dem Gesagten liegt es auf der Hand, dafs es kein Zufall ist. Anstatt, von den als jüdischen Ursprunges erkannten Stücken ausgehend, den unsicheren Kanon anzuwenden: alles was nicht den christlichen Stempel an der Stirn trägt, ist jüdisch und das Übrige blofser Zusatz, hätte man von den spezifisch christlichen Stücken ausgehen sollen, die zudem am Anfange des Buches stehen, und die Völtersche Annahme von hier vorliegenden christlichen Interpolationen nicht ohne weiteres beiseite thun. Schon jetzt läfst sich erkennen, dafs nur bei einer Kombination dieser Ansicht mit der von dem Vorkommen direkt jüdischer Stücke das Problem der Apokalypse zu lösen ist. Neue Beweise dafür wird die Untersuchung von Kap. 4 ff. in Fülle bringen.

3.

Kapitel 4—6.

Übersicht. Mit Kap. 4 beginnt offenbar ein neuer Abschnitt, und dafs derselbe auch Kap. 5 und 6 umfasse, ist das einstimmige Urteil derjenigen, welche sich um die Komposition der Apokalypse bemüht haben. Aber während Sabatier und Schoen diese Kapitel ebenso wie die drei ersten als wesentlich intakte Abschnitte der christlichen Urapokalypse betrachten, weist Völter den Abschnitt 5, 11—14 sowie die Worte *καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου* in 6, 16 der

zweiten Überarbeitung aus dem Jahre 130, und 5, 6^{b} gar der dritten aus dem Jahre 140 zu. Von den Gelehrten, welche in Kap. 4—6 ein christlich überarbeitetes jüdisches Stück sehen, überbietet einer den anderen an radikalen Änderungen. Während Vischer mit Weyland Kap. 4 als wesentlich unverändert betrachtet und nur in den Anfangsworten ebenso wie Völter die Hand des Redaktors vermutet, bezeichnet x bereits 4, 5^{b} als Zusatz. Bezüglich Kap. 5 und 6 sind Vischer, Harnack, Weyland und x, denen nicht wenige ihrer Recensenten beistimmen, darin einig, das *ἀρνίον* zu beseitigen. Vischer begnügt sich nun damit, in den Stellen 5, 6. 8. 6, 1. 16 kleine redaktionelle Korrekturen anzunehmen und nur den Abschnitt 5, 9—14 als total christlich zu streichen. Weyland dagegen betrachtet die ersten fünf Verse des 5. Kapitels als christlich überarbeitet, streicht dann den ganzen Rest V. 6—14, ersetzt in 6, 1 *τὸ ἀρνίον* durch *ὁ λέων* und bezeichnet mit Völter und Vischer die Worte in 6, 16: *καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου,* als Zusatz. Noch radikaler verfährt x, der weder dem Lamm noch dem Löwen eine Stätte gönnt, sondern das Öffnen der Siegel dem *ἄγγελος ἰσχυρός* 5, 2 zuschreibt. Zu dem Ende streicht er zunächst V. 2 (mit Ausnahme der ersten vier Worte) bis V. 6, sodann 8—14, so daſs von dem ganzen Kapitel zwei Verse übrig bleiben; in 6, 1 wird dann *τὸ ἀρνίον* einfach gestrichen und gleichfalls in 6, 16 die Beziehung auf das Lamm. Endlich bezeichnet er auch die Worte in 6, 9: *καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον* als Zusatz. Pfleiderer wagt hier nirgends, ein bestimmtes Urteil abzugeben; er referiert nur über andere Ansichten.

Allen den genannten Kritikern gegenüber werde ich versuchen, meine Meinung zu beweisen. Ich halte Kap. 4—6 mit Sabatier für christlichen Ursprunges und für die Fortsetzung von Kap. 1—3. Wie sich aber in letzteren an einigen Stellen die Hand eines späteren christlichen Redaktors gezeigt hat, so auch in unseren Kapiteln.

Den Eingang von Kap. 4 haben Völter und Vischer in gleicher Weise auserkoren, um an demselben deutlich zu machen, daſs hier erst, und nicht schon 1, 9, der eigentliche Anfang der Apokalypse Die himmlische Scene Kap. 4.

sich finde. Sie meinen, noch deutliche Kennzeichen nachweisen zu können dafür, dafs der Abschnitt 1, 9—3, 22 nur ganz äufserlich vorangestellt sei. Beide Gelehrte berühren einen Punkt, dessen offenbare Schwierigkeit die Erklärer häufig schon in Anspruch genommen hat, nämlich die Worte in V. 2[a]: *εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι*. Sie urteilen ganz richtig, nach der Bemerkung 1, 10: *ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ*, sei nirgends berichtet, dafs der ekstatische Zustand des Johannes aufgehört habe. Dann aber machen sie den sehr bedenklichen Schlufs, da 4, 2[a] offenbar den vorangehenden Zustand des Johannes als nicht visionär voraussetze, so sei es deutlich, dafs die Apokalypse eigentlich erst mit Kap. 4 beginne; der Verfasser des Zusatzes 1, 9—3, 22 habe dann das *ἐγενόμην ἐν πνεύματι* aus 4, 2 an die Stelle 1, 10 gerückt, ohne es dort zu tilgen; so sei eine die Anschauung der betreffenden Vorgänge verdunkelnde Wiederholung entstanden. Mein Urteil lautet gerade entgegengesetzt, und ich bedauere, auch hier nur in der Empfindung der vorliegenden Schwierigkeiten mit den Genannten zusammenzutreffen, in der Lösung derselben dagegen ebenso weit von ihnen abzuweichen. Ein Blick in de Wettes oder Düsterdiecks Kommentar hätte ihnen ja schon zeigen können, dafs die in 4, 2[a] hervortretende Schwierigkeit nicht blofs im Verhältnis dieser Worte zu 1, 10, sondern vor allem zu 4, 1 besteht. Denn dafs das *μετὰ ταῦτα ἴδον* Bezeichnung eines visionären Schauens im Zustande des Ergriffenseins vom prophetischen Geiste ist, versteht sich doch wohl von selbst. Was wird nun aus 4, 2[a]? — Die Genannten meinen freilich, die Anfangsverse des 4. Kapitels seien durch den Verfasser von 1, 9—3, 22 korrigiert. Aber nach Völter soll 4, 1 doch ursprünglich gelautet haben: *ἐγὼ Ἰωάννης ἴδον*. Danach ist der fragliche Anstofs nicht beseitigt. Läfst es sich aber überhaupt annehmen, dafs das *ἴδον* 4, 1 von dem Bearbeiter stammt? Es wäre doch eine doppelte Flüchtigkeit, wenn derselbe erst vergäfse, das nach 1, 10 herübergenommene *ἐγενόμην ἐν πνεύματι* in 4, 2 zu streichen, und dann in 4, 1 noch *ἴδον* hinzuschriebe. Nein, zunächst mache man sich den Abschnitt 4, 1. 2 an sich klar, ehe man über das Verhältnis desselben zu 1, 9 ff.

reflektiert. Das haben aber die Genannten auch in anderer Beziehung unterlassen. Zu der einen Kopflosigkeit, welche man dem Bearbeiter glaubt vorwerfen zu können, fügt man eiligst noch einige andere hinzu. Erstens „war er inkonsequent genug, die *θύρα ἠνεῳγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ* nicht ebenso wie das *ἐγενόμην ἐν πνεύματι* und die *φωνὴ ὡς σάλπιγγος* von 4, 1. 2 nach 1, 10 herüberzunehmen." Aber was hat denn in Kap. 1 die Himmelsthüre zu thun? Völter behauptet, in Kap. 4 bilde die geöffnete Himmelsthür die Voraussetzung für das Hören der Stimme und das Schauen der Visionen; das müsse doch auch Kap. 1 so sein, wenn dort derselbe Verfasser geschrieben habe. Diese Behauptung scheitert ganz einfach an dem *ἴδου* 4, 1. Danach ist Johannes im visionären Zustande, als er die Himmelsthür schaut. Vischer meint gar, die überirdische Erscheinung des verklärten Christus könne doch nur im Himmel befindlich gedacht werden, und trotzdem fehle 1, 9 ff. die Himmelsthür. Dagegen, dafs die Erscheinung dort nur gedacht werden könne, spricht 1, 9 ff. ebenso deutlich, als das Urbild der Vision in Dan. 10. — Die beiden Genannten behaupten dann, wenn Kap. 1 und 4 von demselben Verfasser stammten, dann müsse die trompetenartige Stimme 4, 1 ebenso wie 1, 10 die Christi sein; das sei aber unmöglich, da im folgenden nie Christus oder das Lamm, sondern nur Engel oder entsprechende Personen reden. Allein, da durch das Öffnen des Zukunftsbuches das Lamm dem Seher die kommenden Ereignisse vermittelt, so kann überhaupt kein Engel, sondern nur Christus selbst sagen: *δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι.* Eine Unterscheidung zwischen Christus und dem Engel, welche der unechte Eingang für das ganze Buch zu machen scheint (vgl. S. 12 ff.), kann sich allerdings durch Mifsdeutung von 1, 10—12 stützen und ist infolge davon scheinbar in 4, 1 durch den Redaktor hineingetragen, welcher ähnlich wie bei 10, 8 den Text umgestaltet hat, der ursprünglich etwa so gelautet haben wird: *καὶ ἤκουσα τὴν φωνὴν ἥτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ.* Dieses Urteil ist durch die bisherigen Erwägungen gesichert[1]) und wird

1) Vgl. aufserdem die Bemerkungen zu 1, 10—12 in Abschnitt II.

noch unterstützt durch die auch 10, 8 sich findenden Inkorrektheiten des jetzigen Textes. — Die ganze Beurteilung der Eingangsverse von Kap. 4 durch Völter und Vischer ist eine Reihe von Behauptungen, die sie zu beweisen schlechterdings nicht in der Lage sind. Und wenn damit nur das von ihnen angenommene Problem gelöst wäre. Aber Vischer mufs nach alle dem noch urteilen: „Unvermeidlich ist freilich die Annahme, dafs auch in der Grundschrift dem Stücke, welches bei der vorliegenden Gestalt der Apokalypse das vierte Kapitel ist, ein Abschnitt vorangegangen ist, welcher den Namen des Verfassers, resp. was das einzig Wahrscheinliche ist, den Namen irgend eines alten Propheten, dem die Weissagung zugeschrieben war, enthielt.“ Mit Recht bemerkt er, dafs hier der schwächste Punkt seiner Hypothese liege, an dem seine Gegner einsetzen könnten. Ich habe an diesem Punkte bei ihm nicht eingesetzt und verzichte gern darauf, dasjenige weiter auszuführen, was Vischer selbst als ein berechtigtes Bedenken erkannt hat. Wenn nach allen den schon geltend gemachten Bedenken jetzt noch eine solche Schwierigkeit den Verfechtern der Trennung von Kap. 1—3 und Kap. 4 ff. im Wege liegt, so darf man vermuten, dafs das schwierige Stück 4, 1. 2 die aus der Untersuchung von Kap. 1—3 gewonnenen Resultate nicht umstöfst, sondern befestigt.

Dafs in diesen Versen freilich nicht alles in Ordnung ist, tritt aufser dem bereits Bemerkten bei den Worten V. 2[a] εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι zu Tage. Nach 4, 1 (ἴδου) ist der Verfasser schon im Zustande der Geistergriffenheit. Was soll dann jene Bemerkung? Nach der Aufforderung: Ἀνάβα ὧδε κτλ. sollte man eine Bemerkung des Inhalts erwarten, dafs Johannes derselben Folge geleistet habe. Eine solche sehen die Erklärer auch in diesen Worten, wenn sie in denselben von einer intensiveren Geistergriffenheit geredet finden, wie eine solche nötig gewesen sei, um bis in den Himmel entzückt zu werden. Wie man sich solche Steigerung der visionären Zustände denken solle, sagen die betreffenden Exegeten nicht, und in der von Paulus 2 Kor. 12 berichteten ἀποκάλυψις κυρίου, die ihn bis in den dritten Himmel entrückte, werden visionäre Zustände einer höheren Gattung nicht

vorausgesetzt. De Wette u. a. verweisen auf Ezechiel 11, 5. Gerade diese Stelle und ihre Parallelen bei Ezechiel 3, 14. 43, 5 führen auf einen anderen Weg. Es handelt sich dort nicht um ein Bewegtwerden durch den Geist, sondern durch den Wind, was R. Smend allerdings nur zu 43, 5 anmerkt, indem er „Geist“ in Parenthese setzt. Wie mir scheint, ist es häufiger vorgekommen, daſs man die verschiedenen Vorstellungen, die in dem Begriffe רוּחַ, *πνεῦμα* liegen, Geist und Wind, verwechselte. Besonders deutlich scheint dieser Fall an einer Stelle des Henochbuches zu sein. 71, 1 heiſst es: „Und es geschah darnach, daſs mein Geist verborgen und in die Himmel erhoben wurde;“ 71, 5 „Und der Geist [so übersetzt Dillmann] entrückte den Henoch in den Himmel der Himmel.“ In Hen. 70 findet sich nun offenbar ein Parallelbericht zu Kap. 71; dort heiſst es V. 1 f.: „Es geschah nach diesem, da wurde sein (Henochs) Name bei Lebzeiten zu jenem Menschensohn, zu dem Herrn der Geister, erhoben hinweg von denen, welche auf der Feste wohnen. Und er wurde erhoben auf Wagen des Geistes.“ Daſs die Übersetzung der letzten Worte den Sinn der Stelle nicht richtig wiedergiebt, liegt für mich auf der Hand. Mit Recht findet Dillmann hier einen Hinweis auf die leibliche Himmelfahrt des Henoch; dann wird aber „Wagen des Geistes“ nicht eine Bezeichnung für den „mystischen, übersinnlichen“ Charakter der Wagen sein, sondern als Wagen des Windes verstanden werden müssen. Dazu bietet nicht bloſs die Beschreibung der Himmelfahrt des Elias eine Parallele, sondern vor allem die Stelle Hen. 14, 8 f.: „Siehe, Wolken luden mich ein im Gesicht und ein Nebel lud mich ein; der Lauf der Sterne und der Blitze trieb und drängte mich, und die Winde in dem Gesichte gaben mir Flügel und trieben. Sie nahmen mich hinauf in den Himmel“ u. s. w. — Eine deutlichere Parallele noch zu 4, 1 f. als die oben genannten Stellen aus Ezechiel, wo רוּחַ zweifellos im Sinne von „Wind“ zu verstehen, ist Apok. 17, 3 (*καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι*) und 21, 10 (*καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν*). Die Bemerkung der Exegeten, durch *ἐν πνεύματι* solle an diesen Stellen ausgedrückt werden, daſs

die Ortsveränderung nicht wirklich, sondern nur in der Ekstase stattgefunden habe, ist doch keine Erklärung zu nennen. Einer solchen Näherbestimmung bedurfte es an jenen Stellen überhaupt nicht. Dagegen wird es durch den Vergleich mit den oben gegebenen Parallelen wahrscheinlich gemacht, dafs es sich hier um eine Fortbewegung auf Windesflügeln handelt. Ob der Ausdruck durch ein hebräisches Original veranlafst ist, bleibe vorläufig dahingestellt. Eine derartige Bemerkung erwartet man nun auch 4, 2. Aber das Verb *ἐγενόμην* macht es unmöglich, hier einen anderen Sinn zu finden als 1, 10. Allein jene Parallelen aus der Apokalypse lassen uns mit diesem Geständnis nicht zufrieden sein. Ihre Verwandtschaft mit 4, 2 legt die Frage nahe: Sollte *ἐγενόμην* ein Schreibfehler, etwa statt *ἐφερόμην,* sein, oder sollte hier ein Zusatz auf Grund von 17, 3. 21, 10 vorliegen, dessen Verfasser aber *ἐν πνεύματι* an jenen Stellen ebenso falsch verstanden hat als die meisten Exegeten? Während sich für die erstere Annahme nichts weiter vorbringen läfst, treten für die andere gewichtige Gründe auf. Die Worte *εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι* hinzuzufügen, mufste sehr naheliegend erscheinen, da sonst gar keine Bemerkung darüber vorhanden wäre, in welcher Weise Johannes der Aufforderung *Ἀνάβα ὧδε* nachkommen konnte. An sich ist das freilich nichts Ungewöhnliches, wie z. B. Testam. Levi Kap. 2 zeigt, wo auf die Bemerkung: *καὶ ἰδοὺ ἠνεῴχθησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ ἄγγελος θεοῦ εἶπε πρός με· Λευὶ εἴσελθε,* gleich der Bericht folgt, dafs Levi aus dem ersten Himmel in den zweiten eingetreten sei: *καὶ εἰσῆλθον ἐκ τοῦ πρώτου οὐρανοῦ εἰς τὸν δεύτερον.* Somit wird man in den Worten *εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι* nicht blofs eine entbehrliche, sondern eine störende Zuthat des christlichen Redaktors sehen. Vielleicht kommt auf dessen Rechnung auch das unmittelbar vorhergehende *μετὰ ταῦτα,* wodurch die Wendung *ἃ δεῖ γενέσθαι* der aus 1, 19: *ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα* ähnlich gemacht ist. Dafs faktisch zwei ganz verschiedene Gedanken vorliegen, erhellt einerseits aus dem Unterschiede von *μέλλει* und *δεῖ*, andererseits daraus, dafs *μετὰ ταῦτα* in 1, 19 und 4, 1 zu Anfang seine

Näherbestimmung erhält durch die in unsern Kapiteln mitgeteilten Ereignisse, während es an der verdächtigen Stelle ganz allgemein „in der Zukunft“ bedeutet.

Wie dem aber auch sei, auf das bestimmteste muſs betont werden, daſs die Schwierigkeiten, welche allerdings in 4, 1. 2 vorliegen, nichts zu thun haben mit dem Anschluſs von Kap. 4 an das Vorhergehende und sich durchaus nicht heben, wenn man annimmt, der Redaktor habe sich den Anfang von 4, 1 zurecht gemacht. Es ist in dieser Beziehung höchst beachtenswert, daſs x, welcher die Ansichten Vischers weiter entwickelt, den Anfang von Kap. 4 ganz intakt gefunden hat. Während sein Vorgänger schlieſslich mit dem Geständnis nicht zurückhalten konnte, daſs dem Kap. 4 noch eine besondere Einleitung vorangegangen sein müsse, hat x eine solche aus Kap. 1 herauszuschälen versucht. Da er nun dort eine Angelophanie gefunden hat, so macht ihm 4, 1 (trotz *ἡ πρώτη*!) keine Schwierigkeit, zumal da er in Kap. 5 das Buch der Zukunft durch den *ἄγγελος ἰσχυρός* öffnen läſst. Wenn aber x meint, der Beginn der Apokalypse mit einer Angelophanie scheine durch 1, 1 gesichert, so scheint mir aus jenen Anfangsworten zunächst etwas anderes zu folgen. Dieselben reden ja zuerst davon, daſs Gott Jesu Christo eine Offenbarung gegeben habe, seinen Knechten zu zeigen, was in Bälde geschehen solle. Daſs diese Wendung an 4, 1 anklingt, liegt auf der Hand. Dann hat der Redaktor in seiner Inhaltsangabe 1, 1—3 gerade zuerst auf eine Christophanie hingedeutet. Die Worte aber: *καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ*, beziehen sich auf die Teile unseres Buches, deren Visionen nicht durch Jesus vermittelt erscheinen. Daſs nach des Redaktors Ansicht dazu nicht bloſs Kap. 17 ff., sondern auch die von ihm misverstandene Stelle 1, 10 gehört, ist natürlich.

Der Anschluſs von Kap. 4 an das Vorhergehende ist also ursprünglich. Wie sich aber die Hand des Redaktors in 4, 1 f. spürbar macht, so auch in 4, 5. Daſs freilich die ganze zweite Hälfte des Verses: *καὶ ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου, ἅ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ,*

redaktioneller Zusatz sei, wie x will, kann ich nicht zugeben. Er bemerkt: „Kurze parenthetische Erklärungen gehören immer dem Übersetzer an, da das Original nur die wichtigsten Punkte der Weissagung, nie den symbolischen Apparat erklärt, und zwar in ganz anderer Form.“ Aus dieser im wesentlichen richtigen Erwägung, für die schon 1, 20 als Beispiel angeführt werden kann, folgt aber doch nur, dafs *ἅ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ* Zusatz sei. Das stellt x nachher auch als möglich hin und bemerkt gut, dafs dann *ἐνώπιον τοῦ θρόνου* in V. 6 fallen müsse. In der That sind seine Bedenken gegen die sieben Fackeln durchaus unbegründet. Er meint, die Erwähnung des siebenfachen Gottesgeistes neben dem Thronenden, sowie die des Lammes, scheine eine trinitarische Bedeutung zu haben. Gewifs! Aber daraus folgt ja nur vielleicht, was x mit allen möglichen Gewaltmitteln vergeblich zu negieren versucht, dafs das Original von Kap. 1—6 christlichen Ursprunges ist. Geradezu unverständlich ist es, wenn x meint, die sieben Feuerfackeln vor dem Throne seien auch an sich wegen 22, 5 schwerlich im Sinne des Originals gedacht. Das könnte man dann von der ganzen himmlischen Scene in Kap. 4 im Vergleich mit der Beschreibung vom himmlischen Jerusalem in Kap. 21. 22 sagen. Die Situation ist ja beide Male eine ganz verschiedene; überdies gehört, wie unten nachgewiesen werden wird, Kap. 22, 1 ff. einer anderen Quellenschrift an als Kap. 4. — Auch gegen V. 6ª regt sich bei x ein, allerdings nur flüchtiger, Zweifel: „Übrigens könnte man auch die Worte *καὶ ἐνώπιον τοῦ θρόνου ὡς θάλασσα ὑαλίνη ὁμοία κρυστάλλῳ* in V. 6 als Anticipation aus 15, 2 bedenklich finden; doch spricht die aus Ezech. 1, 22 entlehnte Erweiterung *ὁμοία κρυστάλλῳ* für ihre Ursprünglichkeit.“ In der That zeugt dafür nicht blofs jene „Erweiterung“, sondern die ganze Anlehnung der Scene in Kap. 4 an Ezech. 1, während in Kap. 15 jene Züge aus Ezech. 1 und Kap. 4 nur später durch den Redaktor hineingefügt sind. Die Art aber, wie das geschehen ist, läfst noch erkennen, dafs der Redaktor an unserer Stelle ursprünglich gelesen hat: *καὶ ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ὡς θάλασσα ὑαλίνη ὁμοία κρυστάλλῳ.* Nur

so konnte er auf die Vorstellung einer θάλασσα ὑαλίνη μεμιγμένη πυρί kommen, während bei dem Dazwischentreten des erklärenden Satzes αἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ einer Vermischung der beiden Vorstellungen unbedingt vorgebeugt ist. — Dafs jene Erklärung vom Redaktor herrührt, scheint damit zu streiten, dafs derselbe die sieben Leuchter 1, 20 auf die sieben Gemeinden gedeutet hat. Wie nahe die Verführung zu solchem Mifsverständnisse lag, ist oben gezeigt; aber daraus folgt nicht, dafs er die ἑπτὰ λαμπάδες, die ja nicht unbedingt dasselbe zu sein scheinen wie die ἑπτὰ λυχνίαι, ebenfalls unrichtig deuten mufste.

Das Lamm Kap. 5.

Wesentlich dasselbe ist zu urteilen über den erklärenden Zusatz in 5, 6, wo von den sieben Augen des Lammes, das vor Gottes Throne erscheint, gesagt wird: οἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν. Materiell ist diese Deutung ganz richtig: Christus der Besitzer der völligen Erkenntnis. Als Zusatz aber charakterisiert sie sich schon dadurch, dafs sie auf die Einheit der Situation in Kap. 4 und 5 keine Rücksicht nimmt. Ein Anlafs, nun auch mit Völter die Worte ἔχων κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτά als redaktionellen Zusatz zu streichen, liegt nicht vor.

Ein Zusatz der gleichen Art von seiten des Redaktors begegnet V. 8 in den Worten: αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων. Diese Erklärung beruht auf einer falschen Kombination unserer Stelle mit 8, 3, wo es sich allerdings um die Gebete der Gemeinde Israels handelt, welche von den folgenden Plagen verschont werden soll. Hier aber handelt es sich um das Gebet der vierundzwanzig Ältesten und der vier Lebewesen selbst. — Aufserdem erscheinen die Worte ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου als eine voreilige Ergänzung des Redaktors nach 4, 10, wodurch der ganze Gedanke schief wird. Denn 1) fallen sonst nicht die vier Lebewesen, sondern nur die vierundzwanzig Ältesten nieder,[1]) 2) pafst die Gebärde

1) Vgl. 4, 10. 5, 14. Über die Abweichung in 19, 4 vgl. die Ausführungen zu Kap. 19.

des Niederfallens nicht zu der Situation, wo die Ältesten Zithern und Rauchschalen in den Händen halten, 3) tritt die Gebärde des Niederfallens in unserer Situation erst in V. 14 ein; 4) wird durch das Dazwischentreten des auf *ζῶα* und *πρεσβύτεροι* sich beziehenden *ἔπεσαν* auch der Satz *ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων* auf die Lebewesen mitbezogen, wodurch eine höchst wunderliche Vorstellung sich ergiebt. Fallen nun die Worte *ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου* und dann selbstverständlich auch das *καὶ* zu Anfang von V. 9 fort, so wird es deutlich, daſs unsere Verse das Gegenstück zu dem Lob der *ζῶα* und der *πρεσβύτεροι* in 4, 8—11 bilden. Daraus erklärt sich auch der 14, 3 vom Redaktor gedankenlos wiederholte Ausdruck *ᾠδὴ καινή*. — Eine dritte Stelle, wo die Hand des Redaktors spürbar wird, ist der am Ende von V. 10 nachhinkende Satz: *καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς*. Von einer Herrschaft der Gläubigen auf der Erde weiſs wohl 20, 4, nicht aber der mit unseren Versen nahe verwandte Abschnitt 7, 9 ff.

Aus den bei V. 8—10 angestellten Beobachtungen ergeben sich wichtige Schlüsse gegen die Anschauungen von Völter, Weyland, Vischer und x. Sind in jenem Abschnitte fremde Zusätze aufgezeigt, so ist damit bewiesen, daſs er selbst nicht ohne weiteres als christlicher Zusatz zu einem jüdischen Originale betrachtet werden darf, wie Weyland und x wollen, während Vischer den ganz unglücklichen Gedanken gehabt hat, den christlichen Zusatz erst mit V. 9 beginnen zu lassen. Daſs V. 8 der Eingang zu einem Lobgesang ist, liegt doch wohl auf der Hand. Die Richtigkeit meiner Ansicht bezüglich V. 8—10 läſst sich auch aus späteren Abschnitten der Apokalypse beweisen. Daſs 14, 2 (von *ὡς φωνὴν* an) und 3 Zusatz eines Redaktors ist, welcher die dortige Scene mit der in Kap. 5 kombiniert hat, wird unten nachgewiesen werden.[1]) Dann ist aber deutlich, daſs der Bearbeiter in Kap. 5 von Zitherspielen muſs gelesen haben sowie von dem Gesange einer *ᾠδὴ καινή*. —

1) x dreht das Verhältnis von Kap. 5 zu Kap. 14 gerade um, aber ohne Beweis.

Ebenfalls werde ich unten zeigen, daſs der Redaktor die Scene in Kap. 15 mit der in Kap. 4 und 5 zu kombinieren gesucht hat. Das Lied Mosis, das dort angestimmt wird, bezeichnet der Redaktor nicht bloſs als *ᾠδὴ τοῦ ἀρνίου,* sondern läſst es auch mit Zitherbegleitung singen. Auſserdem findet sich dort noch in V. 7 die verwunderliche Bemerkung, daſs die sieben Engel ihre Zornesschalen von einem der vier Lebewesen erhalten. Das erklärt sich kaum anders, als durch eine Einwirkung von 5, 8, wo ja nach des Redaktors, durch seinen Zusatz *ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου* ausgesprochener Ansicht die Weihrauchschalen auch von den *ζῶα* gehalten werden.

Aber auch gegen Völter, der nur die Verse 11—14 als späteren Zusatz bezeichnet, läſst sich von dem gewonnenen Resultate bezüglich V. 8—10 argumentieren. Denn wenn er seine Bedenken unter anderem darauf gründet, daſs das Niederfallen und Anbeten der Ältesten in 5, 14 nur eine Wiederholung des bereits in 5, 8 Gesagten sei, so ist ja oben gezeigt, daſs gerade dort die fragliche Wendung hinzugefügt sein müsse. Wenn er aber ferner bemerkt, der zweite und dritte Hymnus in V. 11—14 sei unmotiviert, so beachtet er nicht, daſs sich mit jedem neuen Liede der Kreis der Lobsingenden erweitert: zuerst die nächste Umgebung des Thrones, dann die Unzahl der Engel, zuletzt jegliche Kreatur. Überdies steht der zweite Hymnus schon durch den Ausdruck *τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον* in Beziehung zu der Vision, und wenn in einem dritten Lied Gott und das Lamm gepriesen wird, so wird damit dieser groſsartige Eingang passend abgerundet.

Wenn Vischer ohne weiteres V. 9—14 als einen späteren christlichen Zusatz bezeichnet, so bringt er dafür Gründe herbei, die weder dem Zusammenhange von Kap. 4—6, noch dem ersten Teile der Apokalypse Kap. 1—3 entnommen sind, sondern lediglich dem aus Kap. 11 und 12 gewonnenen, höchst willkürlichen Grundsatze: Alles, was christlich, ist späterer Zusatz. Er meint, das in V. 9 vorausgesetzte Heidenchristentum reime sich nicht z. B. mit 7, 1—8. Ganz richtig! Nur wäre nachzuweisen, daſs jener Abschnitt der Urapokalypse angehört. Gewiſs ist es, daſs

Kap. 1—3 heidenchristliche Gemeinden voraussetzen. — Die Erlösung durch das Blut Christi bezeichnet Vischer als eine paulinische Wendung, welche nicht stimme zu späteren Partieen des Buches, wo vom Messias in ganz alttestamentlicher Weise geredet wird. Aber abgesehen von dem oben Bemerkten redet der echte Eingang der Apokalypse 1, 5 f. von Christus ganz ebenso. — Endlich meint Vischer und stimmt darin mit Völter überein: der fragliche Abschnitt mache den Eindruck, als solle dort der Lobpreisung Gottes in Kap. 4 eine entsprechende Verherrlichung des Lammes gegenüber gestellt werden. Allein weshalb sollte das der Verfasser der Urapokalypse nicht thun können? Im echten Eingange 1, 4—6 wird Jesus neben Gott und den *ἑπτὰ πνεύματα* als der hingestellt, von dem der Gemeinde *χάρις καὶ εἰρήνη* zukommen soll; ja, ihm und nicht Gott gilt die Doxologie in 1, 6. Wer an Kap. 4—6 herantritt vom Anfange der Apokalypse her, der hat keinen Anlafs, dieselben in so radikaler Weise umzugestalten, wie Vischer und mehr noch Weyland und x es thun auf Grund von ganz einseitigen Beobachtungen.

Die ganze Verkehrtheit dieser Behandlung unserer Kapitel zeigt sich in den fruchtlosen Bemühungen von Vischer, Harnack, Weyland und x, das *ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον* aus Kap. 5 und 6 herauszubringen. Dieses Bild des Messias ist ja zweifellos christlichen Ursprunges und kann also von denen nicht beibehalten werden, welche die Apokalypse als eine christlich überarbeitete jüdische Schrift betrachten. Mit Recht haben sich Völter,[1]) Beyschlag[2]) u. a. gegen diesen Gewaltstreich mit kaum zu scharfen Worten gekehrt. Ich beeile mich, sie zu unterstützen und so eines der gröbsten Versehen der bisherigen Kritik zu beseitigen.

Eine allgemeine Erwägung bestimmt Vischer zunächst zu dem Urteile, die *ἀρνίον*-Stellen seien eingeschoben: dadurch entständen

1) In der oben genannten Streitschrift gegen Harnack und Vischer S. 20 ff.

2) Die Apokalypse gegen die jüngste kritische Hypothese in Schutz genommen in den Studien und Kritiken 1888 I; vgl. besonders S. 113 ff.

zwei verschiedene, nicht zu vereinbarende Messiasbilder in der Apokalypse: „Erstlich der Gesalbte, dessen Geburt im zwölften, dessen Erscheinen vom Himmel im neunzehnten Kapitel geweissagt wird. Von einem Leiden oder gar Sterben desselben ist nirgendwo die Rede, ja Leiden und Sterben sind in aller Form durch Kap. 12 ausgeschlossen. Zweitens das Lamm, das nur an der einen Stelle im fünften Kapitel, wo es das Buch mit den sieben Siegeln öffnet, in die Handlung eingreift, während es sonst als im Himmel befindlich meist neben Gott genannt wird, ohne dafs ihm eine selbständige Rolle zuerteilt ist. Streng genommen hat es in dem Gang der Apokalypse selbst gar keinen Platz; denn auch an jener einen Stelle öffnet es nur das Buch, aus welchem sich die Offenbarung der Zukunft ergiebt. Die beiden Messiasgestalten stehen also ohne Verbindung gesondert nebeneinander. Nirgends wird angedeutet, dafs wir es mit einer und derselben Person zu thun haben.“ Zu dieser Reflexion mufs ich folgendes bemerken: Was die Unvereinbarkeit des Messiasbildes in Kap. 5 f. mit dem in Kap. 12 und 19 anlangt, so mag darin Vischer immerhin recht haben, obwohl er seinem Interpolator auch zwei verschiedene Messiasbilder zuschreibt, das Lamm und den himmlischen Menschensohn Kap. 1.[1]) Aber dieses Urteil hat nie und nimmer das andere zur Folge, dafs deshalb die Vorstellung vom Messias als dem *ἀρνίον* in Kap. 5 f. später eingeschoben sei. Dafs Kap. 4 ff. ursprünglich jüdischen Ursprunges seien, ist eine Hypothese, die bewiesen werden mufs, nicht aber eine Thatsache, auf Grund deren man ein Recht hätte, alle christlichen Wendungen des betreffenden Abschnittes als späteren Ursprunges zu beseitigen. Die Bemerkung nun gar, die Vorstellung vom Lamm habe in dem Gang der Apokalypse keinen Raum, begreift sich nur bei einer Kritik dieses Buches, welche ohne weiteres in den Kapiteln 11 und 12 die Norm für die Gesamtdarstellung findet. Von Kap. 1 ausgehend kann man bei Kap. 5 gar nicht auf den Gedanken kommen, dafs mit dem Lamm eine fremdartige Vorstellung eintrete.

1) Vgl. die guten Bemerkungen von Beyschlag a. a. O. S. 113.

Denn wenn Jesus 1, 9 ff. wesentlich unter dem Gesichtspunkte seiner königlichen Herrlichkeit gedacht ist, so findet sich auch dort der Hinweis auf seinen Opfertod (1, 18 vgl. 2, 8), und im echten Eingange wird direkt auf sein erlösendes Blutvergiefsen hingewiesen (1, 5: *τῷ λύσαντι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*).

Um zu seinem Ziele zu kommen, die Erscheinung des *ἀρνίον* in Kap. 5 f. als interpoliert zu erklären, versucht Vischer die Beschreibung desselben in 5, 6 als unangemessen nachzuweisen. Zunächst behauptet er, ein Lamm, das wie geschlachtet dastehe, könne nicht vorgestellt werden. Und was folgte daraus, wenn diese Behauptung richtig wäre? Für den früheren oder späteren Ursprung von 5, 6 doch nichts, sondern nur, dafs der Verfasser Unvorstellbares dargestellt habe. Dafs das nun bei den apokalyptischen Schriftstellern etwas Unerhörtes wäre, wird doch Vischer nicht behaupten wollen. Übrigens ist die Vorstellung gar nicht so schwierig. Mit *σφάττειν* bezeichnet man beim Opfertiere den Stich in den Hals, durch den das Opferblut abgelassen wird. Man hat sich also das Lamm mit der entsprechenden Wunde zu denken. Dafs diese Vorstellung irgendwie schwieriger als die 13, 3 wäre, vermag ich nicht einzusehen. — Dafs von dem *ἀρνίον* ausgesagt wird, es habe sieben Hörner, ist auch eine von den unvorstellbaren Vorstellungen, mit denen die Apokalyptiker so freigebig sind; dafs aber dieselbe die Vermutung nahe legte, es habe ursprünglich an Stelle des Opferlammes ein starkes Tier, der Löwe gestanden, ist doch nur grundlose Hypothese, die schon dadurch unwahrscheinlich wird, dafs eines der vier Tiere, in deren Mitte das Lamm steht, ein Löwe ist. Es entspricht die Erscheinung Jesu als Opfertier, ausgerüstet mit den Symbolen der Macht (vgl. zu den *ἑπτὰ κέρατα* das Bild des Messias in Hen. 90, 37: „Und ich sahe, dafs ein weifser Farre geboren wurde, mit grofsen Hörnern, und alle die Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels fürchteten ihn“) und der Erkenntnis (*ἔχων ὀφθαλμοὺς ἑπτά κτλ.*), durchaus der Vorstellung vom Messias, wie dieselbe in Kap. 1—3 gegeben ist. — Ferner nimmt Vischer daran

Anstofs, dafs der Messias gerade in der symbolischen Darstellung als Lamm zum Öffner des Buches der Zukunft gemacht sei. Allein sollte denn dazu der Löwe besser passen, wo es sich gar nicht um einen Erweis der Kraft handelt? Und wenn das der Fall wäre, weshalb merzte dann der Interpolator das λέων aus, das doch zu einer Bezeichnung Christi, wie sie den Worten 1, 7 f. entsprechen würde, und nicht minder zu den meisten Zügen des Bildes in 1, 9 f. vortrefflich pafst? In der That liegt die Sache so, dafs die Erscheinung Jesu als das Opferlamm mit sieben Hörnern und sieben Augen garnicht ausschliefslich „das Sinnbild des Gehorsams und der Opferwilligkeit", wie Vischer sich ausdrückt, ist, sondern eine Zusammenfassung der charakteristischen Züge Jesu als des mit göttlichem Geiste begabten Propheten, des sich selbst Opfernden und des himmlischen Königs. Durch diese Zusammenfassung war es geboten, dafs Jesus in der Gestalt des Lammes und nicht des Löwen erschien. — Ich kann mit dem besten Willen hier nichts finden, was den Gedanken nahe legen könnte, die Vorstellung von dem Lamm wäre eingeschoben.

Dagegen scheint Vischer mit gröfserem Rechte durch 5, 5 die Meinung begründen zu können, an den Stellen, wo jetzt ἀρνίον steht, habe ursprünglich das diesem lautverwandte אֲרִי, λέων gestanden. Er bemerkt: „Auch erwartet man nach der vorhergegangenen Aussage des Ältesten, der dem weinenden Seher den Trost zuruft: „Weine nicht, siehe es hat der Löwe aus dem Stamme Juda, die Wurzel Davids, die Macht (!), das Buch zu öffnen", nicht gerade, dafs ein Lamm, sondern dafs der Löwe das Buch öffnen werde. Es wird daher ursprünglich wohl an der Stelle des Lammes der Löwe gestanden haben." Aber gerade diese Worte in 5, 5, von denen aus Vischer scheinbar am ersten noch einen Angriff gegen die Ursprünglichkeit des ἀρνίον unternehmen könnte, sind für seine Auffassung die verhängnisvollsten. Die Empfindung ist allerdings richtig, dafs man von V. 5 kommend Jesus nicht als Lamm bezeichnet erwartet. Aber auch nicht ohne weiteres als Löwe, denn neben der Bezeichnung ὁ λέων ὁ ἐκ

τῆς φυλῆς Ἰούδα steht ἡ ῥίζα Δαυείδ. Man sollte erwarten, dafs der Messias nun mit den Insignien des israelitischen Königtums erschiene. Das ist nicht der Fall, und so behält V. 5[b] in dem Zusammenhange, in welchem sonst stets von dem ἀρνίον die Rede ist, etwas Unvermitteltes. Vischern erscheint V. 5 als durchaus jüdischen Ursprunges; dafs er sich darin irrt, hat z. B. schon Völter in seiner Streitschrift, über deren Wert ich nicht so abschätzig sprechen möchte wie Harnack, auf S. 22 vollgültig erwiesen. Vischer übersetzt im Anschlufs an verschiedene Exegeten die Worte: ἐνίκησεν ... ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον, „er hat Macht das Buch zu öffnen.“ Die Übersetzung läfst den Aorist ἐνίκησεν nicht zu seinem Rechte kommen (vgl. dagegen die Ausweichungen Vischers S. 81), giebt dem νικᾶν einen Sinn, den es in den vielen Parallelen der Apokalypse (2, 7. 16. 17. 26. 3, 5. 12. 21 — 6, 2. 11, 7. 12, 11. 13, 7. 15, 2. 17, 14. 21, 7) nie hat, und läfst endlich 5, 9 als offenbare Erklärung von 5, 5 unberücksichtigt. In letzterem Punkte kann sich nun freilich Vischer mit der Bemerkung decken, 5, 9 — 14 sei späterer Zusatz, also keine authentische Interpretation von V. 5. Jene Parallelen aber machen es sicher, dafs νικᾶν hier wie immer in der Apokalypse absolut gefafst ist und auf den Sieg des Messias über ihm feindliche Mächte hindeutet. Dann ist aber gewifs, dafs es sich hier nur um den Sieg handeln kann, den Jesus durch Tod und Auferstehung errungen hat. Denn nur dieser, nicht aber der endliche Messiassieg, wie ihn Kap. 19 ff. nach alttestamentlichem Vorbilde darstellen, geht der Eröffnung des Zukunftsbuches voraus. Ergiebt sich nun aber 5, 5 als aus christlicher Feder stammend, so fällt für Vischer selbst jeder Grund weg, von hier aus die übrigen Teile des Kapitels zu korrigieren. Dagegen tritt, worauf leider Völter und Beyschlag nicht reflektieren, die Möglichkeit in den Kreis der Erwägungen, ob nicht 5, 5 gerade eine Interpolation späterer Zeit sei. Für den, der mit einiger Aufmerksamkeit die Eigentümlichkeit des Interpolators in Kap. 1 — 4 beobachtet hat, kann das eigentlich nicht zweifelhaft sein. Der ganz unvermittelte Hinweis auf den Sieg Christi erinnert lebhaft genug an die ebenso

unvermittelt eintretenden Verheifsungen für den *νικῶν* am Ende der sieben Sendschreiben wie an später zu beschreibende Einschiebungen des Redaktors. Die völlig unvorbereiteten und im weiteren Verlaufe ohne Folge verbleibenden Vorstellungen *ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα* und *ἡ ῥίζα Δαυείδ* erinnern an die ebenso isoliert dastehenden Vorstellungen in 1, 7 f. wie in den unechten Schlüssen der Sendschreiben. Auch darin zeigt sich eine charakteristische Verwandtschaft, dafs, wie die letztgenannten vielfach dem Vorstellungskreise der letzten Kapitel der Apokalypse entnommen sind, auch *ἡ ῥίζα Δαυείδ* anklingt an 22, 16: *ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυείδ.* Endlich erinnert die Art, wie in 5, 5 eine scheinbare Lücke in der Darstellung ausgefüllt wird, an die gleichartige Ergänzung, die in der Interpolation 4, 2a vorliegt.

Gehören nun die Worte aus 5, 5: *ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυείδ ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἑπτὰ σφραγῖδας αὐτοῦ,* dem Redaktor an, so fällt die sonst allerdings naheliegende Vermutung, in der Vischer und Weyland unabhängig voneinander zusammengetroffen sind, in sich zusammen, dafs nämlich statt *τὸ ἀρνίον* ursprünglich *ὁ λέων* gestanden habe. Dabei bleibt bestehen, was z. B. auch Völter zugiebt, dafs im weiteren Verlaufe der Apokalypse oft genug das Lamm durch den Redaktor eingeschaltet ist. Aber jenes Vorgehen wird nur ungenügend erklärt, wenn man sagt, der Redaktor habe das Interesse gehabt, eine jüdische Schrift christlich neu zu gestalten. Vielmehr liegt die Sache so, dafs der Redaktor bemüht war, gewisse jüdische Partieen der christlichen Urschrift, in die er sie einschob, konform zu machen. Auf diesem Standpunkt stehend werde ich später noch oft genug mit Vischer und Genossen zusammentreffen, ohne dadurch zu ihren Prinzipien mich zu bekennen.

Noch einen Blick habe ich zu werfen auf die Anhänger der Vischerschen Hypothese, welche allerdings das Lamm ausmerzen, statt dessen aber den Löwen nicht einfügen wollen. Es war ein unglücklicher Gedanke Harnacks, welchen Völter „reinen Unverstand“

nennt und den auch befreundete Gelehrte wie Overbeck[1]) nicht billigen mochten, wenn er meinte, in 5, 6 seien nur die Worte *ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον* hinzugefügt, *ἑστηκώς* allein könne sehr wohl als Bezeichnung des Messias verstanden werden, da derselbe in den Berichten über Dositheus und Simon Magus ähnlich genannt werde.[2]) Wie kann man nur Begriffe, die einem religionsphilosophischen Systeme angehören, zur Erklärung unserer Apokalypse verwenden! — An sich erträglicher, aber mit dem vorliegenden Texte absolut unvereinbar ist es, wenn x die Öffnung des Zukunftsbuches dem *ἄγγελος ἰσχυρός* 5, 2 zuschreibt und dem entsprechend aus Kap. 5, wie oben bereits mitgeteilt ist, alles streicht, was mit dieser Vorstellung nicht stimmen will. Die bodenlose Willkür einer solchen Kritik ist bereits bei Kap. 1 aufgedeckt worden, wo x in der Ausmerzung der Christusvision zu gunsten einer Angelophanie sich die Basis für seine Beurteilung von Kap. 5 zu schaffen suchte. Letzterer gegenüber steht man einfach machtlos, da dieselbe sich gar nicht die Mühe giebt, sich durch Beweise zu sichern. Als einen Beweis wird man es doch nicht betrachten können, wenn x bemerkt: „Da die Apokalypse sonst überall die im Auftrage Gottes stattfindende Enthüllung der Zukunft als einen selbstverständlichen Vorgang betrachtet, so sieht man nicht ein, warum gerade das Eröffnen der sieben Siegel eine so einzigartige Würdigkeit erfordern soll. Offenbar rührt diese ganze Verzögerung der Entsiegelung vom Übersetzer her, welcher dadurch das Lamm in eine bedeutsame Verbindung mit der Vision bringen wollte. Im Original erscheint der Messias erst von seiner Geburt an (12, 5. 10. 19, 11 bis 16. 19. 21), nicht schon vorher als himmlisches Wesen.“ Was die Apokalypse „sonst überall“ thut, geht uns nichts an, da von vornherein gar nicht feststeht, dafs wir es mit einem einheitlichen Buche zu thun haben. Reine Willkür ist es jedenfalls, aus der Art der Visionen von Kap. 8 an einen Schlufs zu ziehen auf

1) Vgl. die Rezension von Vischers und Weylands Arbeit in der theol. Litteraturzeitung, 1887, No. 2, S. 29—32.

2) Vgl. das Nachwort bei Vischer S. 132.

die Art, wie die Siegelvisionen eingeleitet sein müfsten. Wenn nun, was sich bisher noch als ganz selbstverständlich erwiesen hat, die ersten sechs Kapitel christlichen Ursprunges sind, so bedarf es wohl keines besonderen Beweises, weshalb das Lamm dem Johannes zeigt, was nach Gottes Willen in der Zukunft geschehen mufs. Überdies kann noch einmal darauf hingewiesen werden, dafs der Redaktor nach 1, 1 in der ihm vorliegenden Schrift Christus als Vermittler der Offenbarungen über die Zukunft gefunden hat. Inwiefern aber das Lamm geeignet ist, das Buch der Zukunft zu entrollen, mag man bei Beyschlag S. 114 lesen. Wenn x ferner dafür, dafs der starke Engel in 5, 2 ursprünglich nicht auf seine jetzige vorübergehende Thätigkeit beschränkt gewesen sein könne, auf 10, 1 hinweist, wo sich die allerdings ganz unmotivierte Bezeichnung eines anderen starken Engels findet, so ist damit ein Problem berührt, das bei Besprechung von Kap. 10 eingehend behandelt werden wird, das aber der Hypothese von x schlechterdings nicht zu Hilfe kommt. Dafs ferner die Weglassung des Objektes in V. 7 eine unmittelbar vorhergehende Erwähnung der Buchrolle voraussetze, ist eine ganz unberechtigte Forderung. Das *βιβλίον* steht nahe genug, um ohne irgendwelche Schwierigkeit in V. 7 ergänzt werden zu können.

Somit liegt kein Grund vor, anzunehmen, Kap. 5 sei vom Redaktor arg umgestaltet. Es rührt von ihm nichts anderes her, als ein paar ergänzende und erklärende Zusätze in V. 5. 6. 8. 10.

Die 6 Siegelvisionen, Kap. 6.

Nicht anders lautet mein Urteil über Kap. 6 und stimmt darin auch mit den Kritikern überein, die mit Kap. 5 so radikal verfahren. Nach dem oben Bemerkten bedarf es keiner besonderen Begründung mehr, dafs *τὸ ἀρνίον* in 6, 1 nicht späterer Zusatz ist. Anders verhält es sich allerdings mit 6, 16, wo die Worte: *καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου* nicht blofs von denjenigen gestrichen werden, welche in Kap. 6 ein jüdisches Original finden, sondern auch z. B. von Völter. Beyschlag eifert freilich dagegen: „In der Stelle 6, 16 soll der „Zorn des Lammes“ sich durch inneren Widerspruch des Ausdrucks als Einschiebsel verraten. Als ob der nach Psalm 2, 12 vielleicht gewählte Ausdruck nicht die

Doppelnatur des Dulders und Weltrichters ganz ebenso drastisch ausdrückte wie das Bild des „Lammes mit den sieben Hörnern."" An sich ist ja gewifs gegen jenen Ausdruck nichts zu erinnern, und auch darauf lege ich weniger Gewicht, wenn Völter meint, schon die störende Doppelseite des τῆς ὀργῆς in V. 16 f. und die richtige Lesart αὐτοῦ statt αὐτῶν in V. 17 sprächen dafür, die fraglichen Worte als redaktionellen Zusatz aufzufassen. Wichtiger ist es mir, dafs durch jenen Zusatz die Einheit der Situation verlassen wird. Gott erscheint in Kap. 4—6 als der richterlich Thronende, während das Lamm mit den Ältesten und Engeln vor dem Throne steht. Auch in dem unsern Kapiteln nahe verwandten Abschnitte 7, 9—17 wird diese Grundanschauung festgehalten. Die beanstandeten Worte stören sie dagegen. Ihre Hinzufügung durch den Redaktor erklärt sich aus dem Bestreben, die verschiedenen Anschauungen der in der Apokalypse vorliegenden Quellenschriften zu kombinieren. Nicht das Motiv, das sechste Kapitel zu christianisieren, hat den Zusatz veranlafst, sondern gerade umgekehrt, die in den jüdischen Quellen sich findende Anschauung von dem Gerichte des Messias (die ja nichts weniger als widerchristlich ist) den christlichen Ausführungen ergänzend hinzuzufügen. Ganz dasselbe Verhalten wird noch oft genug nachgewiesen werden.

In 6, 9 möchte nun x noch die Worte: καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον, als christlichen Zusatz streichen. Der Beweis für die Richtigkeit dieser kritischen Operation ist aber wieder nicht erbracht. x meint die Worte διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ seien falsche Übersetzung von על דבר האלהים = um Gottes willen, und nur auf dieser Übersetzung beruhten die angeschlossenen Worte: „und des Zeugnisses wegen, das sie hatten." Allein bisher hat sich kein Anlafs gefunden zu der Vermutung, Kap. 4—6 seien jüdischen Ursprunges. Im Gegenteil, da der enge Zusammenhang mit Kap. 1—3 nachgewiesen ist — ein Zusammenhang, der auch gerade an dieser Stelle hervortritt; vgl. 1, 9 —, so versteht es sich ganz von selbst, dafs Johannes an die heidenchristlichen Gemeinden von Klein-Asien kein hebräisches Schriftstück gesandt hat. Wenn x aber schliefslich bemerkt: „Im Original kommt „bezeugen" nur

1, 2. 22, 18, und zwar ohne die mindeste christliche Nebenbedeutung vor", so mufs ich ihm entgegnen, dafs beide Stellen dem christlichen Redaktor und nicht einer jüdischen Quellenschrift angehören.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung ist also, dafs Kap. 1—6 ein zusammenhängendes Stück christlichen Ursprunges ist, dem von einer späteren Hand einige Ergänzungen hinzugefügt sind.

4.

Kapitel 7—9.

Hinter der sechsten Siegelvision folgt nicht, wie man erwarten sollte, die siebente, sondern zunächst tritt eine ganz neue Scene ein: 144000 aus Israel, 12000 aus jedem der 12 Stämme, werden mit dem Siegel Gottes versehen (7, 1—8); alsdann erscheint vor dem Throne Gottes die unzählbare Schar der Vollendeten aus allen Völkern (7, 9—17). Dann erst erfolgt die Einleitung zu der siebenten Siegelvision (8, 1). Aber anstatt dafs sich nun eine Situation darstellt, wie diejenige in Kap. 6, entwickelt sich eine Reihe von sieben neuen Visionen, deren jede durch einen Posaunenstofs eingeleitet wird. Übersicht.

Was die Zusammensetzung dieses Abschnittes betrifft, so findet sich bei den Kritikern eine höchst beachtenswerte Übereinstimmung. Während Sabatier unter Beistimmung von Schoen den ganzen Abschnitt wie die ersten sechs Kapitel als intakt betrachtet, sind Völter, Vischer, Harnack, Weyland, x und Pfleiderer darin einig, dafs (abgesehen von ein paar Worten aus 9, 11, welche Vischer und x dem Redaktor zuschreiben) nur der Abschnitt 7, 9—17 ein späterer Zusatz sei, nach Völter zu der christlichen, nach den anderen zu der jüdischen Urapokalypse. Nur bei Weizsäcker findet sich die Vermutung von einer anderen Deutung der Komposition. Nach seiner Ansicht bilden die 3 × 7 Visionen das Grundschema des Buches; die dazwischen eingeschobenen Bilder sollen aus einer anderen Quelle stammen. Dahin rechnet er auch Kap. 7: „Schon

gegen den Schlufs der sieben Siegel, zwischen dem sechsten und siebenten, sind solche Bilder ohne rechten Zusammenhang eingeschoben."

Mit der hier ausgesprochenen Empfindung berührt sich, wenn auch nur entfernt, meine Anschauung, mit der ich mich jenen anderen Kritikern durchaus gegenüberstellen mufs: Von einer Fortsetzung von Kap. 6 ist Kap. 7, 1 nicht die Rede; eine neue Quelle jüdischen Ursprunges setzt ein, die in 7, 9—8, 1 unterbrochen wird von einem Stücke, dessen nahe Verwandtschaft mit den sechs ersten Kapiteln des Buches offenbar ist. Die Hand eines Redaktors ist übrigens in den christlichen wie in den jüdischen Partieen bemerkbar. — Um die Darstellung der von hier an etwas verwickelter werdenden Kompositionsverhältnisse möglichst zu erleichtern, gestatte ich mir folgende Abkürzungszeichen: U für die christliche Urapokalypse, R für den Redaktor, J^1 für die mit Kap. 7 beginnende jüdische Quelle.

Die Versiegelung der 144000. Kap. 7, 1-8.

Wenn die oben genannten Kritiker behaupten, mit Kap. 7 finde Kap. 6 seine Fortsetzung, so haben sie das einfache Empfinden gegen sich. Dafs die Reihe der Siegelvisionen mit Kap. 7 schroff unterbrochen wird, kann keiner leugnen. Es kommt nur darauf an, den Grund dieser Unterbrechung zu erkennen. Vischer behauptet: „Es ist vollkommen klar, welchen Sinn diese Handlung (der Versiegelung) hat und warum sie gerade an dieser Stelle vorgenommen wird." Diesen Sinn giebt er so an: „Durch das Siegel Gottes sind die Knechte Gottes als solche, welche an der Herrlichkeit der Endzeit teilhaben werden, gekennzeichnet." Aber diese Erklärung ist viel zu allgemein und läfst die offenbaren Fingerzeige des nächsten Zusammenhanges unberücksichtigt. Die Versiegelung von Gott aus ist das Zeichen des Schutzes vor den Endplagen (vgl. 7, 3. 9, 4. Ez. 9, 4. 6), wie die Versiegelung durch das *θηρίον* 13, 15—17 diejenigen bezeichnet, welche im Dienste desselben stehen und deshalb vor seiner Feindschaft gesichert sind. Steht nun dieses fest, so fragt es sich, weshalb erst nach Kap. 6 die Versiegelung eintritt. Vischer sagt: „Die erste Reihe von Gesichten (Kap. 6) weissagt die Zeichen, welche das

große Drama einleiten. Mit dem Beginn der zweiten Reihe sind wir dem Ende schon um einen bedeutenden Schritt näher gerückt. Die wichtigen Ereignisse, welche sie mit sich bringt, sind von größerer Bedeutung; sie sind das erste Zeichen, daſs Gott die Bitten seiner Knechte erhört hat (6, 9—11) und sind als Wirkung der Gebete der Heiligen zu fassen (8, 3—5).“ — Dieser Argumentation muſs ich durchweg widersprechen. Um mit dem Letzten zu beginnen: Eine Kombination von 6, 9—11 und 8, 3—5 ist unzuläſsig; denn 1) haben in 6, 9—11 die Gemordeten schon gebetet und auf das Gebet Antwort erhalten, während 8, 3—5 der Gebetsweihrauch erst dargebracht wird; 2) sind die Beter in Kap. 6 die bereits Gemordeten, in Kap. 8 dagegen die ἅγιοι überhaupt; 3) ist die Rache, welche Gott in Kap. 6 verspricht, offenbar die des Gerichtstages, nicht die der Messiaswehen; denn sonst könnten die Gemordeten nicht zur Geduld ermahnt werden bis auf die Zeit, da ihre Mitknechte gemordet wären. In Kap. 8 f., sowie in 7, 1—8 erscheinen dagegen die Heiligen, deren Gebet Gott wohlgefällig ist, als ein für allemal vor der Endnot bewahrt. — Wenn Vischer ferner meint, daſs man mit dem Beginn der zweiten Visionenreihe dem Ende schon näher gerückt sei, so dürfte wohl bei Vergleich des sechsten Siegelgesichtes (6, 12—17) das umgekehrte Urteil am Platze sein, daſs man nämlich, schon unmittelbar vor dem Ende stehend, mit den Posaunengesichten wieder in eine frühere Zeit zurückgeführt wird. — Dass die Posaunen-Visionen von gröſserer Bedeutung seien als die nur einleitenden Siegelvisionen, ist bloſse Behauptung. Bei Vergleich mit den eschatologischen Reden Jesu wird man vielmehr urteilen, daſs die Siegelvisionen sich mit der vollen Ausdehnung der dort besprochenen Messiaswehen decken.

Und wäre das nicht der Fall, so hätte man noch immer keinen Grund dafür, daſs die Versiegelung erst nach den sechs Siegelvisionen eintritt. Schlimm genug sind doch in der That auch die dort berichteten Ereignisse, und somit wäre Anlaſs übergenug vorhanden, daſs durch Versiegelung die Menschen bezeichnet würden, welche nicht geplagt oder getötet werden sollen.

Somit ist Vischers Versuch, den Anschlufs von Kap. 7 an Kap. 6 begreiflich zu machen, gescheitert. Eine Erklärung dieses höchst auffallenden Anschlusses kann nur gewonnen werden durch eine andere Anschauung über die Komposition der Apokalypse.

Man stimmt sicher mit dem Empfinden eines jeden unbefangenen Lesers überein, der von der Lektüre der ersten sechs Kapitel kommend das siebente Kapitel liest, wenn man behauptet, hiermit beginne plötzlich eine ganz neue Art des apokalyptischen Berichtes. Denn abgesehen von dem Eindruck, dafs die in 7, 1—8 berichtete Handlung ihrem Sinne nach besser vor Kap. 6 passen würde, springt es in die Augen, dafs die Endgemeinde, von der 7, 1—8 die Rede ist, nicht dieselbe ist, wie die, von der die ersten sechs Kapitel sprechen. Die 144000, d. i. die 12 × 12000, werden ja ganz offenbar als Glieder des Volkes Israel bezeichnet. In Kap. 1—6 ist aber die Gemeinde Christi als aus allen Völkern stammend vorgestellt. Vischer und Genossen, welche, dem Wortlaute des Abschnittes 7, 1—8 folgend, hier von der Gemeinde Israels berichtet finden, können von einem Zusammenhange dieses Abschnittes mit den vorhergehenden Kapiteln nur sprechen, nachdem sie, wie nachgewiesen, ohne genügenden Grund aus Kap. 1—6 alle christlichen Elemente gestrichen haben. Der Fehler, den sie damit begangen haben, rächt sich nun bei Kap. 7 auf das handgreiflichste. Trotzdem, dafs jede Anknüpfung von 7, 1—8 an das Vorhergehende fehlt, müssen sie beides eng zusammen koppeln, da es ja der jüdischen Urapokalypse entstammt. Den entgegengesetzten Fehler begehen Völter, Sabatier und Schoen sowie die Vertreter der Tradition von der Einheit der Apokalypse. Indem sie den Abschnitt Kap. 1—6 mehr oder weniger intakt lassen, sehen sie sich genötigt, den Wortlaut des Abschnittes 7, 1—8 umzudeuten und die 144000 nicht von dem Volke Israel zu verstehen. Letzteren gegenüber mufs ich mich aufs entschiedenste der Ansicht von Vischer und Genossen anschliefsen, die besonders von Beyschlag und von Völter in seiner Streitschrift bekämpft ist.

Beyschlag erklärt sich zunächst gegen die Ansicht, dafs man in 7, 1—8 die zu rettenden Judenchristen, in 7, 9—17 die zu

rettenden Heidenchristen erkennen wolle.[1]) Er bemerkt gegen dieselbe ganz richtig, es sei schlechterdings nicht einzusehen, warum alle die Judenchristen gezählt und versiegelt sein und allein die Heidenchristen aus der grofsen Trübsal triumphierend hervorgehen sollten. Er hätte noch hinzufügen können, dafs es sich nicht begreife, weshalb die Versiegelung nicht vor Beginn der in Kap. 6 berichteten Plagen oder doch wenigstens nach der fünften Siegelvision, in der von noch künftigen Plagen die Rede ist, berichtet sei. Aber freilich, dann hätte er sich selbst bekämpft. Denn mag man nun die 144000 als Judenchristen oder wie Beyschlag als Christen überhaupt betrachten, dafs ihre Versiegelung eintritt, nachdem uns die sechste Siegelvision bis unmittelbar vor den Tag des Gerichtes geführt hat, bleibt in beiden Fällen unbegreiflich. Andererseits aber werden Beyschlags Ansichten von solchen Schwierigkeiten gedrückt, dafs er wahrlich keinen Grund hat, Vischers Meinung als einen thörichten Einfall mit ein paar wohlklingenden Worten abzuweisen. Er sagt: „Aber sind denn nicht die in Kap. 7 Versiegelten und die Triumphierenden (er hätte auch hinzufügen können: „Die Heilsgemeinde in Kap. 1—6“) viel zu verschieden gezeichnet, um identisch sein zu können? Jenes „Knechte Gottes“ aus den zwölf Stämmen, dieses Nachfolger Jesu aus allen Völkern; jene gezählt, zwölfmal zwölftausend, diese „ein Volk, das niemand zählen kann“? Allerdings starke Widersprüche für einen Kritiker, der wie Vischer die symbolische Dichtersprache des Propheten als nüchterne Prosa liest.“ Der verehrte Mann verzeihe mir, wenn ich bemerke, dafs ich bisher der Meinung war, auch die dichterische Sprache und Darstellung sei gewissen Regeln unterworfen, und nicht darin zeige sich dichterische Gestaltungskraft, dafs einer willkürlich nebeneinander stellt, was ihm eben in den Sinn kommt. Falls der Abschnitt 7, 1—8 für sich stände, so dürfte Beyschlag vielleicht den als einen nüchternen Prosamenschen verklagen, der trotz dringender Gründe es nicht über sich gewinnen könnte, anzu-

1) Vgl. dazu z. B. auch von Hofmann, Die heilige Schrift Neuen Testamentes IX, S. 386.

nehmen, es sei hier von dem Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα die Rede, obwohl ich auch Vischer darin beistimmen möchte, dafs eine solche Annahme wesentlich erschwert wird dadurch, dafs die Zahl 144000 zu 12000 auf einen jeden der namentlich angeführten zwölf Stämme verteilt wird. Ganz anders aber liegt die Sache, wenn man das Stück 7, 1—8 in dem Zusammenhange anschaut, in welchem es jetzt steht. Wenn in Kap. 1—6 die Gemeinde deutlich unter dem Bilde des neuen Israel vorgestellt wäre, dann könnte man sich mit Beyschlags Ansicht befreunden. Allein die darauf deutenden Züge treten so zurück, dafs die Situation in 7, 1—8 als eine völlig neue erscheint. In den sieben Sendschreiben ist von den Juden nur als von den Feinden der Christenheit die Rede, und von Jesu Erlösung heifst es 5, 9: ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους. Und ähnlich, nur noch stärker, sind die Ausdrücke in 7, 9 ff., wo es billigerweise gar keinem Zweifel unterliegen kann, dafs der Ausdruck ὄχλος πολὺς, ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο unmöglich eine Charakteristik derjenigen sein kann, von denen der Seher 7, 4 bemerkt: καὶ ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐσφραγισμένων. Was Beyschlag hiergegen bemerkt, ist allerdings von „nüchterner Prosa“ sehr weit entfernt: „Als ob eine Menge nicht für Menschen zahllos sein könnte und doch „gezählt von Gott, wie alle Haare auf unserem Haupte gezählt sind“; eben um auszudrücken, dafs Gott die Seinen kennt, dafs er ein unversehrtes Volk seines Eigentums durchretten und aus demselben auch nicht einen verlieren wird, hat der Seher dieses Sinnbild des christlich auserlesenen Zwölfstämmevolkes gewählt.“ Der ganze Gegensatz von „durch Gott gezählt“ und „für Menschen zahllos“ ist durch Beyschlag in die beiden Teile des siebenten Kapitels hineingebracht. Dafs die Zahl 144000 von Gott gezählt sei, steht nirgends zu lesen, und dafs kein Mensch dieselben zählen könne, ist einfach eine Lächerlichkeit. Ja, selbst wenn, wozu Beyschlag noch seine Zuflucht nimmt, der Seher die Schar in 7, 1—8 nicht gesehen hätte, so konnte er unter der Voraussetzung, dafs der grofse Haufe 7, 9 derselbe sei, wie die

144000, nicht sagen, jene Schar hätte niemand zählen können. Wenn ferner das Gezähltsein der 144000 bedeuten sollte, Gott kenne die Seinen und wisse sie zu erretten, so begreift es sich noch lange nicht, inwiefern bei einem solchen (peinlich rätselhaften) Bilde der Hinweis auf Israel von Nöten war. Da hätte es ja die einfache Erwähnung irgend einer grofsen Zahl schon gethan. — Wie kann aber Beyschlag von einer Versiegelung zur Bewahrung sprechen, wenn die 144000 identisch sein sollen mit denen, welche nach 7, 14 ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης gekommen sind, den σύνδουλοι der Geschlachteten in 6, 9? — Was Beyschlag endlich aus 14, 1—5 herbeibringt gegen die Annahme, 7, 1—8 rede von Angehörigen des jüdischen Volkes, ist gerade so unzutreffend als seine bisherigen Auseinandersetzungen. Doch kann ich darauf erst bei der Besprechung jenes Abschnittes eingehen.

Etwas anders polemisiert Völter. Er meint, es sei unglaublich, dafs ein Jude der Ansicht gewesen wäre, dafs von seinem Volke in der Endzeit nur 144000 als Knechte Gottes gerettet werden sollten; es stehe das mit allen messianischen Erwartungen des Volkes in Widerspruch. Allein zunächst wird man nicht vergessen dürfen, dafs jene Zahl schematische Bedeutung hat. Dann aber fragt es sich, ob es sich bei den 144000 so ohne weiteres um die Endzeit handelt, wo alle die Gerechten und Patriarchen zu neuem Leben erwachen und also ein ungeheures Volk sich versammelt. Wenn, wie ich zu beweisen versuchen werde, Kap. 20 zu J^1 gehört, so ist klar, dafs es sich bei den 144000 nur um die Gemeinde vor der Endzeit handelt, die Gemeinde des Millenniums, dem die Auferstehung folgt. Was Kap. 20 von einer ersten Auferstehung, der Auferstehung der Gerechten sich findet, ist Zusatz von R. — Als zweiter Gegengrund erscheint bei Völter die Behauptung: „Wenn die 144000 Versiegelten Juden sind, so bleibt vollständig unklar, warum gerade sie den übrigen Juden gegenüber Knechte Gottes sind und als solche versiegelt werden.“ Als ob sich das nicht von selbst verstände! Es ist der Gott wohlgefällige Kern des Volkes, welcher gerettet wird, während die an-

deren im Feuer des Gerichtes untergehen. — Völters dritten Gegengrund darf man dagegen mit mehr Interesse betrachten. Er meint, bei der Deutung der 144000 auf Juden verliere die Versiegelungsscene ihren ganzen Zusammenhang in der Apokalypse. Allerdings, mit den ersten 6 Kapiteln hat dann der Abschnitt 7, 1—8 nichts zu thun. Aber damit ist ja nur offenbar geworden, was dunkel alle diejenigen empfunden haben, die bei der Unterbrechung der Siegelvisionen gestutzt haben. Eine andere Frage aber ist es, ob nicht mit 7, 1 ff. ein neues Stück anhebt, das weiterhin seine Fortsetzung findet. Dafs dieses der Fall ist, soll im folgenden nachgewiesen werden.

Die 6 Posaunenvisionen, 8, 2—9, 21. Von Sabatier und Schoen (in gewisser Beziehung auch von Weizsäcker) abgesehen stimmen alle Kritiker, welche sich gegen die Einheit der Apokalypse erklärt haben, darin überein, dafs der Abschnitt 7, 9—17 den Zusammenhang unterbreche. Versteht man darunter den Zusammenhang von Kap. 7—9, so kann ich dieser Ansicht beistimmen und lasse es vorläufig nur noch dahingestellt, ob 8, 1 zu jener Unterbrechung gehört oder nicht.

Der Abschnitt 7, 1—8 setzt das Eintreten von Plagen voraus, für welche die Gerechten versiegelt, d. h. als zu Bewahrende bezeichnet werden sollen. Jene Plagen treten mit 8, 6 ein und erhalten in 8, 2—5 eine Einleitung, wie sie ganz zu der Scene der Versiegelung pafst. Den sieben Engeln, welche vor Gottes Thron stehen, werden sieben Posaunen gegeben, damit sie mit denselben das Eintreten von sieben Plagen anzeigen sollen, welche für die Ungerechten erschrecklich sein werden. Für die Gerechten bringt ein vor dem goldenen Rauchopferaltare stehender Engel Weihrauch dar, welcher als ein wohlgefälliges Opfer zu Gott emporsteigt. Als ein effektvolles Gegenstück zu dieser friedlichen Scene wird dann berichtet, dafs derselbe Engel, welcher für die Heiligen den Weihrauch dargebracht, das Räuchergefäfs mit Kohlen vom Altare gefüllt und auf die Erde geworfen habe, wodurch Donner und Blitze und Stimmen und Erdbeben entstanden: eine Ankündigung des verheerenden Gerichtes, das jetzt über die Ungerechten ergehen wird. Und wie es angedeutet ist, so vollzieht es sich in den fol-

genden Plagen. Schon der Umstand, dafs denselben als Urbild offenbar die ägyptischen Plagen vorgelegen haben, läfst erwarten, dafs es sich hier um Strafgerichte handelt, welche die Gottlosen treffen, während die Gerechten verschont bleiben. Direkt ist dieses ausgesprochen 9, 4, wo erzählt wird, dafs die skorpionartigen Heuschrecken die Menschen mit ihrem Stiche quälen sollten, *οἵτινες οὐκ ἔχουσιν τὴν σφραγῖδα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν,* und 9, 20 f., wo diejenigen, gegen welche sich die verheerenden Rosseschwärme gekehrt haben, die unbufsfertigen Menschen sind, die Götzendiener, die Mörder, Zauberer, Hurer, Diebe.

Schliefst sich durch die eben skizzierte Eigentümlichkeit der Abschnitt 8, 2—9, 21 eng mit 7, 1—8 zusammen, so treten eben dadurch beide auf das deutlichste den Visionen in Kap. 6 entgegen. Dort handelt es sich nicht um Plagen, denen nur die Ungerechten verfallen, während die Gerechten verschont werden, sondern eher umgekehrt: In der fünften Siegelvision erscheinen die Seelen der gemordeten Gerechten und schreien um Rache; ihnen wird aber zur Antwort, dafs zunächst noch ihre Mitknechte gleiches Geschick erdulden müssen. Dem entspricht es, dafs die Plagen in Kap. 6 nichts mit den ägyptischen Plagen zu thun haben, sondern, wie oben bereits bemerkt, sich eng anschliefsen an die betreffenden Partieen der grofsen eschatologischen Rede Jesu.

Dafs sich 8, 2—9, 21 ebenso wenig an Kap. 6 anschliefst als 7, 1—8, erhellt noch aus folgenden Beobachtungen. Während 6, 13 berichtet ist, dafs die Sterne des Himmels auf die Erde gefallen, ja, dafs der Himmel selbst entwichen sei wie ein aufgerolltes Buch, setzt 8, 12 voraus, dafs bisher am Himmel alles in Ordnung war und erst bei dem Schall der vierten Posaune der dritte Teil der Sonne, des Mondes und der Sterne verfinstert wurde. Überhaupt ist 6, 12—14 von einer solchen Weltumwälzung die Rede, dafs die ganze Plagenreihe in Kap. 8 und 9 unvorstellbar wird.

8, 2 nennt die 7 Engel, welche vor Gott stehen (*τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους οἳ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασιν*). Dafs diese sieben

Engel als bekannte Gröfse eingeführt werden, hat an sich nichts Auffälliges. Wie aus Tobit 12, 15 [1]) sich ergiebt, liegt hier eine geläufige jüdische Vorstellung vor. Aber anders kommt die Sache zu stehen, wenn man beachtet, dafs in Kap. 4 die himmlische Scene eingehend geschildert ist. Dort sollte man die sieben Engel zu finden meinen. Aber das ist nicht der Fall; ja, was viel schlimmer ist, es begegnet dort in den *ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου* 4, 5 eine Parallelvorstellung, durch welche die sieben Engel geradezu ausgeschlossen sind. Mehr noch, die Stelle Tob. 12, 15 zeigt, dafs die Vorstellung von den sieben Engeln, welche in das Allerheiligste des Himmels eintreten, auf eine Anschauung vom Himmel zurückweist, welche sich nicht deckt mit der in Kap. 4, wo die Engel und die Gerechten alle um Gottes Thron versammelt sind, sondern eher mit der Vorstellung von den sieben Himmeln, wie dieselbe ihren klassischen Ausdruck gefunden hat in den Testamenten der zwölf Patriarchen, Test. Levi Kap. 3.

Noch greller würde die Inkongruenz zwischen der himmlischen Scene nach Kap. 4 und 5 und der Situation 8, 2 ff. hervortreten, wenn letztere, wie es den Anschein hat, ursprünglich als im Himmel gedacht ist. Dann würde dort ein vollständiger Tempel vorgestellt sein, wo die priesterlichen Personen von dem Brandopferaltar in goldener Kohlenpfanne das Feuer holen, dasselbe auf den goldenen Räucheraltar „vor Gott“ bringen, um auf demselben das Rauchopfer auszuführen. Dafs damit eine Scene geschaffen ist, welche sich mit der in Kap. 4 f. absolut nicht vereinigen läfst, sollte ohne viele Worte klar sein. Kliefoth [2]) bemerkt freilich: „Wir sind schon durch das, was Kap. 4 und 5 uns gezeigt haben (den Thron Gottes, die Fackeln vor demselben, das gläserne Meer und namentlich die Cherubim) darauf hingeführt worden, dafs dem Seher das Innere des Himmels, der Wohnung Gottes,

1) *ἐγώ εἰμι Ῥαφαὴλ εἷς τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων οἳ παρεστήκασιν καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης κυρίου.*

2) Die Offenbarung des Johannes II, 66.

ähnlich wie die Stiftshütte oder der alttestamentliche Tempel gestaltet erscheint.“ Allein gerade jene „Ähnlichkeit“ ist der Kongruenz beider Situationen am hinderlichsten. Gerade die Cherube in Kap. 4 weisen auf eine andere Situation als auf die des Allerheiligsten im Tempel hin,[1]) und das Gleiche gilt von den sieben Fackeln und nun gar von dem gläsernen Meere. Geradezu einander ausschliefsend sind die Vorstellungen über das Räuchern in 5, 8 und 8, 3 f. Nach 8, 3 f. wird auf dem goldenen Räucheraltar vor Gott geräuchert, also ganz wie im alttestamentlichen Opferkultus, wo das Räuchern an den Räucheraltar gebunden ist und nur am Versöhnungstage das Räucherwerk in der Kohlenpfanne vom Hohenpriester dargebracht wurde; die zwölf goldenen Schalen mit Räucherwerk Num. 7 sind nur ein einmaliges Vorkommnis.[2]) Nach 5, 8 dagegen bringen die 24 Ältesten in 24 goldenen Schalen ihr Räucherwerk dar, und während nach 8, 3 der priesterliche Engel für die *ἅγιοι* opfert, bringen die 24 Ältesten mit dem Weihrauch ihr eigenes Gebet; ja die Erlösten alle gelten nach 5, 10 als Priester, die also selbst opfern können (vgl. 7, 15). Dieser Widerspruch wird nicht beseitigt, wenn man behauptet, auch die himmlische Scene in Kap. 4—6 kenne einen Räucheraltar, nämlich 6, 9. Zudem ist jene Behauptung ein Fehlgriff. Die Situation in der fünften Siegelvision wird eben dahin weisen, wo sich die anderen in Kap. 6 berichteten Ereignisse abspielen, nämlich auf die Erde. Ohne weitere Näherbestimmung ist *θυσιαστήριον* der Brandopferaltar im Tempel zu Jerusalem, und dahin allein pafst die Vorstellung von dem Aufenthaltsorte der Seelen der Geschlachteten (vgl. auch Matth. 23, 35), während die in Tract. Sabbath f. 152, 2: animae justorum sunt sub throno gloriae,[3]) zu jenem unerfreulichen Zustande der Seelen keine

1) Vgl. Riehms Handwörterbuch des biblischen Altertums, Artikel: Bundeslade und Cherubim.

2) Vgl. Delitzsch in Riehms Handwörterbuch, Artikel: Räuchern und Räucherpfanne.

3) Zu dieser Vorstellung vgl. Weber, Altsynagogale Theologie (die Lehre des Talmud) S. 158 f.

Parallele bietet. Indem man die phantastischen Vorstellungen abweist, durch die Hofmann und Ebrard die Situation in Kap. 4 mit dem Tempelbilde kombinieren wollen,[1]) giebt man zu, dafs mit Kap. 8 eine ganz andere himmlische Scene erscheint, zieht sich dann aber auf die Anschauung zurück, im Verlaufe der apokalyptischen Gesichte träten die einzelnen Teile der Visionsbilder erst dann hervor, wenn sie zu näherer Verwendung kämen. Als ob in Kap. 4 einfach eine Lücke vorläge, in welche das Tempelbild nur ohne weiteres hineintreten könnte, und nicht vielmehr das dort gezeichnete Bild die Tempelvorstellung in Kap. 8 ausschlösse. Überdies ist gerade der Scene Kap. 4 gegenüber der oben zitierte Grundsatz als unrichtig zu erweisen. Wo ist denn dort Gelegenheit zur Verwendung des Regenbogens, der sieben Fackeln, des Krystallmeeres?

Gerade wenn man den Text der Apokalypse intakt lassen will, mufs man einen nicht zu vereinigenden Widerspruch zwischen Kap. 4 und 8 annehmen. Meine Ansicht ist nun allerdings, wie ich unten nachweisen werde, dafs ursprünglich in J^1 von einem himmlischen Tempel nichts gestanden hat, dafs ein solcher erst durch die Kombinationsbestrebungen des Redaktors hineingekommen ist.

Aber wie dem auch sei, aus den oben angestellten Erörterungen folgt, dafs die Abschnitte 7, 1—8 und 8, 2—9, 21, deren Zusammengehörigkeit z. B. aus der Wendung 7, 1: ἐπὶ τῆς γῆς μήτε ἐπὶ τῆς θαλάσσης μήτε ἐπὶ πᾶν δένδρον, verglichen mit 8, 7 und 9, 4 erhellt, als ein ganz andersartiges Stück sich Kap. 1—6 gegenüberstellen. Und wenn 7, 1—8 den Eindruck macht, dafs es sich dort um fromme Juden, nicht aber um Christen handelt, so wird derselbe durch den Bericht über die Posaunenvisionen nur verstärkt. Es fehlt dort das geringste Anzeichen, dafs man es mit einem christlichen Schriftsteller zu thun hat; alles ist rein und sehr radikal jüdisch. Man erhält mithin den Eindruck, dafs der Redaktor in die christliche Visionenreihe,

1) Vgl. z. B. de Wette, Bleek, Düsterdieck zu 8, 3.

hinter der vorletzten, eine neue andersartige Schrift eingeschoben hat, und es entsteht nur die Frage: Wo ist die siebente Siegelvision geblieben?

Solange man nicht eingesehen hat, dafs 7, 1—8 und die Posaunenvisionen ursprünglich mit den Siegelvisionen nicht zusammengehangen haben können, wird man sich durch die jetzige Textgestalt täuschen lassen und es als einen Zug der Urapokalypse betrachten, dafs nach 8, 1 aus dem siebenten Siegel die Reihe von sieben neuen Visionen hervorgeht. Zugleich aber wird man auch 7, 9—17 als einen späteren Einschub betrachten. Und doch dürften selbst bei solchen Voraussetzungen gewichtige Bedenken sich regen. Wenn die Eröffnung des siebenten Siegels eine neue Visionenreihe bringen soll und diese noch durch 8, 2—5 genügend eingeleitet wird, wozu dann die Bemerkung in 8, 1: *ἐγένετο σιγὴ ἐν τῷ οὐρανῷ ὡς ἡμίωρον*? Das, was nach der Bemerkung *καὶ ὅταν ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν ἑβδόμην* in dem vorliegenden Texte berichtet wird, ist doch nicht von der Bedeutung, dafs ihm ein solches feierliches Schweigen vorausgehen müfste. Noch bedenklicher wird die Sache, wenn man fragt, wozu der Redaktor den Abschnitt 7, 9—17 eingefügt habe. Völter bemerkt: „Einem späteren Bearbeiter hat es nicht mehr genügt, dafs 7, 1—8 nur von 144000 Versiegelten und zudem nur von Leuten aus den zwölf Stämmen Israels die Rede ist. Zu seiner Zeit waren die Christen bereits eine Menge geworden, die niemand zählen konnte und die zum geringsten Teile aus dem jüdischen Volke stammte, sondern vielmehr aus allen Geschlechtern, Stämmen, Völkern und Zungen, d. h. vorwiegend aus den Heiden sich gesammelt hatte. Diesen Verhältnissen glaubte jener spätere Bearbeiter durch Einschaltung des Abschnittes 7, 9—17 gerecht werden zu müssen." Aber wenn so die Sache läge, dann hätte eine Ergänzung gegeben werden müssen, in der gesagt wäre, dafs zu den 144000 aus Israel noch eine unzählbare Menge aus allen Völkern hinzugekommen wäre, um ebenfalls versiegelt zu werden. Unerklärlich dagegen bleibt es, dafs die grofse Schar bereits im Zustande der Vollendung vorgestellt wird. Eine solche

Die ungezählte Schaar 7, 9—8, 1.

Scene kann als eine blofse Ergänzung von 7, 1—8 nicht begriffen werden. Vischer gesteht das nun auch ein, meint aber, für die dadurch entstandenen Unzuträglichkeiten die Dummheit des Überarbeiters verantwortlich machen zu dürfen: „Der Überarbeiter, dem schon die abgeschlossene Schrift vorgelegen hat, schob seine Zusätze an den Stellen ein, die ihm einer Verdeutlichung bedürftig schienen, ohne sich darum zu bekümmern, wie weit die Entwickelung der endgeschichtlichen Ereignisse an den betreffenden Punkten schon fortgeschritten ist.“ Diese Erklärung ist keine, sondern das indirekte Geständnis, dafs hier eine Schwierigkeit vorliegt, die man nicht zu heben vermag.

Ganz anders wird man urteilen, sobald man eingesehen hat, dafs mit 7, 1—8 und den Posaunenvisionen ein Element in die Apokalypse eintritt, das zu Kap. 1—6 von Haus aus nicht die geringste Beziehung hat. Es erhebt sich dann zuerst die Frage: Wo bleibt die siebente Siegelvision? Dafs der Eingang dazu in 8, 1 vorliegt, ist offenbar. Aber ebenso deutlich ist es, dafs er dort vor die Posaunenvisionen nur durch den Redaktor hingestellt sein kann, da dieser beflissen war, J^1 und U zu verknüpfen. Was den Inhalt der siebenten Siegelvision anlangt, so ist schon aus der sechsten, 6, 12—17 allerlei zu schliefsen. Diese führt uns unmittelbar vor das Ende, dem die Seelen der gemordeten Gerechten sehnsüchtig entgegenharren. Dafs vor dem Eintritt eines solchen Ereignisses im Himmel ein feierliches Schweigen eintritt, wie davon 8, 1 berichtet, ist begreiflich. Wenn sich nun der Abschnitt 7, 9—17 deshalb nicht als blofse Ergänzung des Redaktors zu 7, 1—8 begreift, weil dort bereits von der Vollendung der Gläubigen berichtet wird, so dafs jene Scene, wie man sich klug und hilflos ausdrückt, einen proleptischen Charakter trägt, so wird er eben deshalb das deutliche Kennzeichen an sich tragen, der siebenten Siegelvision zu entstammen. Er zeigt sich nicht blofs dem Abschnitte Kap. 4—6 in mannigfacher Weise verwandt (die Erlösten aus allen Völkern 7, 9 wie 5, 9; die himmlische Scene ganz wie in Kap. 4 und 5: Gott auf dem Throne, das Lamm, die vier ζῶα, die 24 Ältesten, die Engel), sondern führt auch

in ein Stadium der Entwickelung, das hinter die Eröffnung des siebenten Siegels gehört. Die Gerechten sind nicht mehr wie in 6, 9 unter dem Altar, und die Trübsal, welche nach 6, 11 noch über die anderen Gerechten ergehen mufs, ist ganz zu Ende; vgl. 7, 14. Es ist der Zustand völliger Seligkeit eingetreten, welcher das Ende dessen ist, was Jesus seinen Knechten über die zukünftigen Dinge offenbart.

So vereinigt sich alles in der Annahme, dafs 7, 9—17 der siebenten Siegelvision entstammen müsse; und dagegen kann auch nicht geltend gemacht werden, dafs sich die Einleitung zu derselben ja erst 8, 1 finde. Dafs die Verbindung, in welcher 8, 1 mit dem folgenden steht, nur auf die Rechnung von R kommt, ist oben nachgewiesen. Andererseits ist klar, dafs der Redaktor, wenn er den Inhalt der siebenten Siegelvision dazu benutzte, den Bericht über die Versiegelung der 144 000 aus Israel universalistisch zu ergänzen, schon des blofsen Anschlusses wegen von 7, 9 ff. an das Vorhergehende, vor 7, 9 die Bemerkung 8, 1 nicht gebrauchen konnte. — Übrigens kann über den Abschnitt 7, 9—8, 1 zunächst nicht mehr gesagt werden, als dafs derselbe der siebenten Siegelvision der christlichen Urapokalypse entstammt, nicht aber, dafs er dieselbe vollständig darbietet. Ob nun die in Kap. 7 nicht vorhandenen Stücke der siebenten Siegelvision an einer anderen Stelle unseres Buches aufbewahrt sind, kann sich nur aus der weiteren Untersuchung desselben ergeben.

Spuren des Redaktors in Kap. 7—9.

Ehe das geschieht, mufs untersucht werden, ob sich in den voneinander gesonderten Stücken in Kap. 7—9 sonst noch die Hand des Redaktors bemerkbar macht; und zwar werde ich zu dem Ende zuerst die Abschnitte aus J^1 (7, 1—8. 8, 2—9, 21) untersuchen, sodann das Stück aus U (7, 9—8, 1).

Es ist auffallend, aber sehr begreiflich, dafs Vischer und Genossen in ihrer Spürkraft nach Zusätzen des Redaktors erlahmen, sobald sie Stücken wie den vorliegenden aus J^1 gegenüber stehen, in denen sich nirgends eine Spur von spezifisch christlichen Gedanken und Redewendungen findet. So haben sie denn auch nur an einer Stelle die Hand von R gewittert, 9, 11; aber gerade hier

sind sie in die Irre gegangen. Sie streichen die Worte: ἑβραϊστί und καὶ ἐν τῇ ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων, da sie von der unbewiesenen Voraussetzung ausgehen, ihre jüdische Urapokalypse sei in hebräischer Sprache abgefaſst. Ja, wenn das der Fall wäre, so könnte man nicht zweifeln, daſs jene Worte aus der Feder des Übersetzers und Redaktors stammen. Da aber die Notwendigkeit jener Annahme nicht bewiesen ist, so kann man ebenso gut urteilen, der Verfasser wolle seinen des Hebräischen unkundigen Lesern jenen aus der jüdischen Apokalyptik stammenden Namen erklären[1]) oder er habe einfach beide Namen genannt, die für jenen Engel in der verschiedensprachigen apokalyptischen Litteratur in Gebrauch gekommen waren. Ob ernstliche Gründe für ein hebräisches Original geltend gemacht werden können (dahin rechne ich die Berufung auf 16, 16[2]) und auf die der Zahl 666 in 13, 18 zu Grunde liegende Berechnung nach dem hebräischen Alphabet ebenso wenig als die auf 9, 11), wird weiter unten zur Untersuchung kommen.

Schon oben (vgl. S. 90) ist darauf hingewiesen, daſs vielleicht in Kap. 7 und 8 von einem himmlischen Tempel ursprünglich gar nicht die Rede gewesen ist. Mit der Wendung 8, 2: οἳ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασιν, werden nur die ἑπτὰ ἄγγελοι näher charakterisiert, nicht aber der Ort, wo die Engel sich jetzt befinden. Auch Tobit 12, 15 steht es so, daſs Raphael, einer der sieben Engel, sich auf der Erde befindet. Wenn nun 8, 3 berichtet wird: καὶ ἄλλος ἄγγελος ἦλθεν καὶ ἐστάθη ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου, so kann unter der Voraussetzung, daſs die Partieen aus U (Kap. 4—6. 7, 9—17) ursprünglich gar nicht mit dem Abschnitt 8, 2 ff. zusammengehört haben, keiner auf den Gedanken kommen,

1) So Völter und Beyschlag. Letzterer bemerkt S. 113 ganz richtig: „Wenn die Citation einzelner hebräischer Worte eine hebräische Grundschrift bewiese, dann müſste auch der Galater- und erste Korintherbrief mit dem Abba und Maranatha aus dem Hebräischen übersetzt sein.“

2) Die bei dieser Stelle zugunsten eines hebräischen Originals angestellten Erörterungen von x hoffe ich bei der Untersuchung des fraglichen Zusammenhanges gründlich zu beseitigen.

es handele sich hier um einen Altar im Himmel. Selbst die Näherbezeichnung des goldenen Rauchopferaltares durch *τὸ ἐνώπιον τοῦ ϑρόνου* könnte die Vorstellung zulassen, daſs es sich hier um den Tempel in Jerusalem handelt. Für den Räucheraltar ist die stereotype Bezeichnung הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי יְהוָה (vgl. Lev. 16, 12. 4, 7. 18. 1 Reg. 9, 25. Ez. 41, 22). Diese kehrt wieder Apoc. 9, 13 (*τοῦ ϑυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἐνώπιον τοῦ ϑεοῦ* vgl. auch 8, 4), und somit könnte man vielleicht die Wendung 8, 3 *τὸ ἐνώπιον τοῦ ϑρόνου* nach Analogie jener Stellen deuten auf den Thron Gottes über den Cheruben (vgl. 1 Sam. 4, 4. Jes. 37, 16. Psalm 80, 2). Allein andere später zu untersuchende Stellen erheben es über allen Zweifel, daſs wenigstens der Redaktor die Vorstellung von einem Tempel im Himmel nach Analogie des Tempels in Jerusalem gehabt hat (vgl. 11, 19. 14, 17. 15, 5. 16, 17). Alle diese Stellen sind der Bearbeitung durch den Redaktor dringend verdächtig. Das legt die Vermutung nahe, daſs auch in 8, 3 *ϑρόνου* Korrektur des Redaktors statt *ϑεοῦ* sei. Was ihn dazu veranlaſste, liegt nahe genug. Erstens fand er in U die Vorstellung von einem himmlischen Tempel, in welchem die Erlösten des Lammes als *ἱερεῖς* Gott Tag und Nacht dienen vor seinem Throne (5, 9. 10. 7, 15). Daſs er nach Analogie dieser Vorstellung die Äuſserungen über den Tempel aus J[1] verstand und dem entsprechend noch verdeutlichend näher bestimmte, begreift sich, zumal wenn man beachtet, daſs für einen Christen seiner Zeit der Tempel in Jerusalem eine untergegangene und als wertlos erwiesene Gröſse war.

In einem für meine Grundanschauungen über die Zusammensetzung der Apokalypse ebenfalls bedeutungslosen Falle scheint mir der Redaktor 9, 11 eingegriffen zu haben. Nach 8, 13 hat ein am Mittelhimmel fliegender Adler ein dreimaliges *οὐαί* ausgerufen wegen der drei letzten Posaunenplagen. Wenn es nun nach der fünften Plage heiſst: *ἡ οὐαὶ ἡ μία ἀπῆλϑεν· ἰδοὺ ἔρχεται ἔτι δύο οὐαὶ μετὰ ταῦτα*, und ähnlich nach der sechsten Plage 11, 14, so sind das erklärende Bemerkungen, welche aus der Unmittelbarkeit des Berichtes heraustretend, sich durch ihren

objektiven Charakter in die Reihe der ergänzenden und erklärenden Zusätze stellen, die wir bisher bereits dem Redaktor zugeschoben haben.

Höchst bemerkenswert und von der Hand des Redaktors nicht unberührt, erscheint mir auch der Text zu Beginn der sechsten Posaunenvision. Doch bemerke ich gleich, dafs auch von diesem Falle für die Grundanschauung von der Komposition der Apokalypse nichts abhängt. — Von 9, 16 an ist die Darstellung im wesentlichen klar. Gewaltige Reiterscharen schwärmen aus, von denen hauptsächlich die Rosse gefährlich sind infolge des Feuers, Dampfes und Schwefels, welchen sie aushauchen und damit den dritten Teil der Menschen töten, sowie infolge ihrer wie Schlangen gestalteten Schwänze. Der Eingang nun zu dieser Vision in 9, 14. 15 will zu jenem Bilde gar nicht stimmen und ist auch an sich höchst rätselhaft. Anstatt der Aufforderung, jene Rossescharen ausschwärmen zu lassen, ergeht die, die vier Engel zu lösen, welche am grofsen Flusse Euphrat gebunden sind. Und dann heifst es, es seien gelöst *οἱ τέσσαρες ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτόν, ἵνα ἀποκτείνωσιν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων*. Dafs diese Einleitung mit der folgenden Vision zusammenhängen mufs, liegt in der Natur der Sache und ist überdies durch die Wendung *ἵνα ἀποκτείνωσιν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων* 9, 15 vgl. mit V. 18 sicher gestellt. Aber ebenso fraglich und unklar ist es, welches die Beziehungen zwischen den beiden Teilen der sechsten Posaunenvision sind. Man sagt, die Engel seien als die Führer des grofsen Heeres vorgestellt. Aber weshalb wird das nicht gesagt? Und weshalb ist nachher in der Vision wohl von den Rossen und ihren Reitern nicht aber von den vier Führern dieses gewaltigen Heeres die Rede? Die Sache liegt in der That so, dafs in der Einleitung da, wo man von den Rossescharen zu lesen erwartet (vgl. auch die Ausdrücke *λῦσον* und *ἐλύθησαν* V. 14 und 15 und *τοὺς δεδεμένους ἐπὶ τῷ ποταμῷ*), von *ἄγγελοι* die Rede ist. Dieser Textbestand hat schon von lange her Bedenken und Erklärungsversuche erweckt. In einer syrischen Esra-Apokalypse über die Dauer der Herrschaft

des Islam,[1]) welche verschiedentlich auf unsere Apokalypse und andere neutestamentliche Schriften anspielt, findet sich Kap. 6 folgende interessante Ausführung: „Und ich sah eine Otter, welche von Osten kam und Gift spritzte sie auf alles Fleisch. Und sie stieg herauf zum Gebiet [des Landes] der Verheifsung, und es war ein Beben auf der Erde und eine Stimme wurde gehört: Gelöst werden sollen diese vier Könige, welche gefesselt sind am grofsen Flufs Euphrat, sie, die ein Drittel der Menschen vernichten werden. Und sie wurden gelöst, und es war ein grofses Toben.“ Dafs diese Stelle aufs engste mit Apoc. 9, 14 f. zusammenhängt, versteht sich von selbst,[2]) und ebenso, dafs die Esra-Stelle von unserer Apokalypse abhängt und nicht umgekehrt. Dann sieht man, dafs der Verfasser mit *ἄγγελοι* 9, 14 f. nichts anzufangen wufste. Die Engel in Könige zu verwandeln, ist, wie oben bereits bemerkt, das nächstliegende Mittel, um die *ἄγγελοι* mit den Reiterscharen in Beziehung zu setzen, und ist noch besonders dadurch an die Hand gegeben, dafs unmittelbar vorher 9, 11 der *ἄγγελος τῆς ἀβύσσου* als der *βασιλεύς* des infernalischen Heuschreckenheeres bezeichnet wird, und dafs in der der sechsten Posaunenvision parallelen sechsten Schalenvision von „Königen vom Aufgang der Sonne“ die Rede ist, die durch den ausgetrockneten grofsen Flufs Euphrat ziehen werden. Aber freilich, mehr als ein Versuch, die Stelle der Apokalypse zu begreifen, ist jene Ausdeutung der syrischen Schrift nicht. Von einer wirklichen Hebung des Problems kann keine Rede sein. Denn es fehlt einerseits noch immer die Bemerkung von dem Verhältnis jener vier Personen zu den Rossescharen, und ebenso wenig als auf Engel passen auf Könige die Vorstellungen des Gebundenseins am Euphrat und des Gelöstwerdens; und auch das Töten eines Drittels der Menschheit begreift sich wohl als eine Thätigkeit grofser Heere, nicht aber von Königen, deren Beziehung zu einem Heere mit keiner Silbe

1) Vgl. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1886, S. 193 ff.: Friedrich Baethgen, Beschreibung der syrischen Handschrift „Sachau 131“ auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin.

2) Was Schoen S. 70 dagegen bemerkt ist durchaus ohne Belang.

Erwähnung geschieht. Endlich ist der Ausdruck V. 15: *οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτόν,* bei Königen gerade so rätselhaft wie bei Engeln. — Schon aus diesem Grunde ist es verfehlt, wenn Iselin[1]) vermutet, dafs man aus der Esra-Apokalypse den ursprünglichen Sinn unserer Stelle entdecken könne. Ganz verkehrt aber ist es, wenn er aus jener späten Schrift einen Beweis gewinnen will für ein hebräisches Original der neutestamentlichen Apokalypse. Er meint, die Ersetzung der Engel durch Könige weise darauf hin, dafs der Verfasser jener Esra-Apokalypse in dem ihm vorliegenden Schriftstück מְלָכִים gelesen habe, während der christliche Redaktor der neutestamentlichen Apokalypse übersetzt habe, als ob מַלְאָכִים dagestanden hätte. Dafs es zur Erklärung der Aufnahme von Königen anstatt der Engel nicht bedürfe, ist oben nachgewiesen. Dafs aber jener späte christliche Apokalyptiker nicht unsere neutestamentliche Apokalypse, sondern die ihr zu Grunde liegende jüdische Apokalypse gelesen habe, welche Iselin mit Vischer annimmt, ist unwahrscheinlich in jeder Beziehung.

Es läfst sich in der That der direkte Beweis führen, dafs die Esra-Apokalypse die neutestamentliche in der uns vorliegenden Form benutzt hat. Schon die Stelle Kap. 9: „Und da ich in Furcht auf meinem Antlitz hingestreckt lag, streckte der Engel des Herrn seine Hand aus und richtete mich auf, während ich vor Furcht zitterte", erinnert an den Schlufs der Christusvision Apoc. 1, 17. Bei den zahlreichen anderen Berührungen beider Schriften miteinander wird man diese kaum für zufällig halten dürfen. Viel wichtiger ist indessen Kap. 14: „Und dann wird der Lügenmessias erscheinen und seine Zerstörung und den Ansturm seiner Bosheit zeigen. Und er wird den Henoch und den Elias auf den Altar schleppen und ihr Blut auf die Erde giefsen unter grofsem Leid." Die Berührung dieser Ausführung mit Apoc. 11, 3 ff. liegt auf der Hand. Die (unrichtige) Deutung des ersten Zeugen auf Henoch statt auf Mose ist wohl veranlafst durch den Bericht von der

1) Theologische Zeitschrift aus der Schweiz, 1887 I, S. 64.

Himmelfahrt der beiden Zeugen. Nun ist, wie später nachgewiesen werden wird, die Bemerkung von dem Morde der beiden Propheten durch *τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου* ein offenbarer Einschub des Redaktors. Der Verfasser der Esra-Apokalypse hat ihn gelesen; mithin ist die schon an und für sich sehr unwahrscheinliche Annahme von der Benutzung einer hebräisch geschriebenen jüdischen Urapokalypse als unmöglich nachgewiesen.

Aber die Annahme eines Lesefehlers könnte vielleicht auf die richtige Spur verhelfen; freilich nicht die Annahme eines solchen in einer völlig problematischen hebräischen Schrift, sondern in dem griechischen Texte von J^1. Ganz im allgemeinen betrachtet, wäre die Schwierigkeit wohl gehoben, wenn in der Einleitung zur sechsten Siegelvision nicht von *ἀγγέλοις*, sondern von *ἀγέλαις* die Rede wäre. *ἀγέλη*, Herde oder Schar, kommt im Neuen Testamente freilich zufälligerweise nur von Schweinen vor (Matth. 8, 30—32. Marc. 5, 11—13. Luc. 8, 32 f.), wird aber, wie auch die davon abgeleiteten Begriffe, von grofsen Menschenscharen gebraucht (2 Macc. 14, 23. 3, 18. 14, 14. 4 Macc. 5, 3). Von Rosseherden findet es sich z. B. Ilias 19, 281. Bei solchen kann wohl von einem Binden und Lösen gesprochen werden; und wenn von denselben ausgesagt wird, dafs sie ein Drittel der Menschen töten, so stimmt das direkt mit 9, 18. Aber was hat es zu bedeuten, wenn von vier Rosseherden die Rede ist, und, dafs sie zugerüstet sind für die Stunde, Tag, Monat und Jahr? Sollte dadurch ausgedrückt sein, dafs ihre vernichtende Thätigkeit von Gott auf einen ganz genau angegebenen Zeitpunkt vorher bestimmt wäre, so müfste man jene Zeitbegriffe in umgekehrter Reihenfolge, im Fortschritt von dem weiteren bis zu dem engeren, erwarten. Der Sinn jenes Satzes mufs ein anderer sein, zumal da die Vierzahl der Engel der Vierzahl der Zeitbegriffe zu entsprechen scheint. Bleibt man hier bei der Lesart *ἄγγελοι* stehen, so dürfte es nicht so schwierig sein zu bestimmen, was es bedeutet, sie seien zubereitet, von Gott bestimmt[1]) für die

1) Vgl. zu ἑτοιμάζω im Sinne von destino z. B. Sir. 49, 12: *οὕτως Ἰησοῦς υἱὸς Ἰωσεδέκ, οἳ ἐν ἡμέραις αὐτῶν ᾠκοδόμησαν οἶκον καὶ ἀνύψωσαν ναὸν ἅγιον κυρίῳ, ἡτοιμασμένον εἰς δόξαν αἰῶνος.*

Stunde, Tag, Monat und Jahr. Engel, welche zu den verschiedenen Zeitteilen in Beziehung stehen, welche die Eingrenzung und den Eintritt derselben zu überwachen haben, sind eine aus der jüdischen Theologie bekannte Anschauung,[1] welche auch in der paulinischen Theologie verschiedentlich verwendet worden ist. Die Zeit vor dem Eintritt des Messiasreiches charakterisiert sich nun durch Umsturz aller bisherigen Naturordnungen, ganz speziell der Zeitordnung. Da diese bedingt ist durch die Bewegung der Himmelskörper, so folgt ein Aufhören der Zeitverhältnisse schon aus der geläufigen Vorstellung von dem Aufhören der Funktionen der Sonne, des Mondes und der Sterne vor der Parusie.[2] Geradezu wird die Zeitkorruption der Endzeit in Beziehung gesetzt zu den über die Gestirne als Ordner der Zeit eingesetzten Engeln in Hen. 80. Eben darauf bezieht sich der Ausspruch Jesu: *καὶ εἰ μὴ ἐκολόβωσεν κύριος τὰς ἡμέρας, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ. ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς οὓς ἐξελέξατο ἐκολόβωσεν τὰς ἡμέρας*, Marc. 13, 20, wo nicht von einer nachträglichen Änderung der göttlichen Zeitbestimmungen während der Messiaswehen die Rede ist, sondern von göttlicher Vorherbestimmung. Eine bemerkenswerte, sicher wohl auf irgend welchen altapokalyptischen Zusammenhang zurückweisende Erklärung jenes Wortes Jesu bietet gerade die besprochene Esra-Apokalypse in Kap. 14: „Denn in jener Zeit ist ein Jahr wie ein Monat, und ein Monat wie eine Woche, und eine Woche wie ein Tag, und ein Tag wie eine Stunde.“ Eine eigentümliche Umbildung dieser Anschauung zeigt Paulus in der Ausführung, daſs mit dem Erscheinen Jesu die Herrschaft der über die verschiedenen Zeiten gesetzten Engelwesen ein Ende habe; vgl. besonders Gal. 4, 8—10.

Sollte nun irgendwie aus solchen Gründen der vier Engel Erwähnung geschehen sein, so sieht man erst recht deutlich, daſs

1) Vgl. mein Buch über den 2. Brief des Petrus und den Brief des Judas, S. 265 ff.

2) Auſser den eschatologischen Reden Jesu vgl. besonders noch die sechste Siegelvision.

von einer Fesselung und Lösung derselben am Euphrat und von einer Beziehung zu den Rossescharen in der sechsten Posaunenvision keine Rede sein kann. Höchst wahrscheinlich ist es vielmehr, dafs irgendwie ein fremdes Element in den Text gedrungen ist, wodurch aus den *ἀγέλαις*, welche am Euphrat gebunden waren und die gelöst werden sollen, um ein Drittel der Menschen zu töten, die vier Zeiten-Engel geworden sind.

Dafs das der Fall und wie das gekommen ist, läfst sich noch mit einiger Wahrscheinlichkeit nachweisen. Vor allem ist zu beachten, dafs die erste Hälfte des Schwures, welchen der *ἄγγελος ἰσχυρός* 10, 6 f. ausspricht, lautet: *χρόνος οὐκέτι ἔσται*. Damit kann nicht ausgesagt sein, wie die meisten neueren Exegeten meinen, dafs bis zur Vollendung des Geheimnisses Gottes keine Zeit mehr verlaufen werde. Denn von diesem Ereignisse ist im Aorist die Rede,[1]) und die Berufungen auf den hebräischen Sprachgebrauch ändern nichts daran, dafs das *ἐτελέσθη* neben *ἔσται* stehend auf die Vergangenheit weist und also nicht ein Ereignis sein kann, dem das *χρόνος οὐκέτι ἔσται* vorangeht. Man darf diesen Satz natürlich nicht so erklären: Die Zeit hört auf, und die Ewigkeit resp. ein mystisch bezeichneter apokalyptischer Zeitabschnitt beginnt — da hierdurch *χρόνος* in einen ganz unbiblischen Gegensatz gestellt wäre. Vielmehr ist die Meinung, dafs der in Jahre, Monate und Tage u. s. w. sich gliedernde Zeitverlauf nicht mehr sein, sondern dafs auch in dieser Beziehung das Bestehende umgestürzt werden wird. Was soll nun aber eine solche Wendung an dieser Stelle? Die zweite Hälfte des Schwures: *καὶ ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ*, steht sicher in Beziehung zu der vorhergehenden Handlung, wo dem Seher aufgetragen wird, das, was der *ἄγγελος ἰσχυρός* und die sieben Donner gesagt haben, nicht aufzuschreiben, sondern zu versiegeln, das heifst hier, zu verbergen. Nun weist in 10, 1 das auffallende, gänzlich unmotivierte *ἄλλον* vor *ἄγγελον ἰσχυρόν* darauf hin, dafs vorher eine Bemerkung

1) Die Worte *ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις — σαλπίζειν* sind, wie unten nachgewiesen werden wird, redaktioneller Zusatz.

ausgefallen ist, welche über einen resp. mehrere Engel berichtete; vgl. 7, 2 mit 7, 1; 8, 3 mit 8, 2; ganz derselbe Fall liegt, wie später nachgewiesen werden wird, 14, 6 vor. Ich vermute nun, dafs vor 10, 1 vielleicht in der Art von 7, 1 über das Erscheinen der vier Engel berichtet war, welche zum Dienst bezüglich der Stunden, Tage, Monate und Jahre von Gott bestimmt sind. Der Redaktor erkannte nicht, dafs damit ein Moment eintritt, an das im Folgenden wieder angeknüpft wird. Anstatt dessen schien ihm eine Beziehung zu dem Anfange der sechsten Vision vorzuliegen, wo, da man *ἀγέλας* in *ἀγγέλους* verlesen hatte, der Text so lautete: *Λῦσον τοὺς ἀγγέλους τοὺς δεδεμένους ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ. καὶ ἐλύθησαν, ἵνα ἀποκτείνωσιν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων.* Da nun nach 9, 17 der Seher die Reiterscharen und also auch wohl deren Führer, als welche die *ἄγγελοι* erscheinen mufsten, gesehen hat, so schien die Bemerkung: *καὶ μετὰ ταῦτα εἶδον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς ἡτοιμασμένους εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτόν,* welche vor 10, 1 ausgefallen sein mag, nachzuhinken, und der Redaktor kombinierte sie so mit 9, 14 f., dafs er bei *τοὺς ἀγγέλους* in V. 14 ein *τέσσαρας* hinzufügte und bei *ἐλύθησαν* in V. 15 als Subjekt die genaue Bezeichnung jener Engel einschaltete. Liest man 9, 14 f. als ursprünglichen Text: *Λῦσον τὰς ἀγέλας τὰς δεδεμένας ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ. καὶ ἐλύθησαν, ἵνα ἀποκτείνωσιν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων,* so sind in dem so rätselhaften Texte alle Schwierigkeiten beseitigt. — Wie aber das *ἄλλον* in 10, 1 anzeigt, dafs im Vorhergehenden etwas ausgefallen sein mufs, so ist leicht zu erkennen, dafs der Redaktor in 9, 14 f. seine Hand gehabt hat. Die Worte V. 14: *λέγοντα τῷ ἕκτῳ ἀγγέλῳ ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα,* sind einer der bekannten ergänzenden Zusätze des Redaktors, welcher die Person vermifste, an welche die Aufforderung, die Scharen am Euphrat zu lösen, sich richtete. Dafs er nun den sechsten Posaunenengel mit jenem Geschäfte beauftragte, war kein ganz glücklicher Einfall. Die sieben Engel mit den Posaunen sind 8, 2. 6 nebeneinander stehend gedacht. Dafs nun,

ehe die Posaunenstöfse zu Ende sind, einer von ihnen mit seiner Posaune sich auf den Weg nach dem Euphrat macht, um — Rossescharen loszubinden, ist doch wohl eine sehr ungeschickte Störung der Einheitlichkeit des visionären Bildes.

Schliefslich bemerke ich noch einmal, um jedes Misverständnis zu vermeiden, dafs der hiermit angestellte Versuch, den rätselhaften Text der sechsten Posaunenvision zu erklären, von meinem Gesamturteil über die Komposition der Apokalypse gänzlich unabhängig ist, so dafs die gröfsere oder geringere Wahrscheinlichkeit desselben die Richtigkeit meiner Grundanschauungen über die Apokalypse nicht in Frage stellt. Nur in einer Hinsicht ist derselbe für diese nicht bedeutungslos. Mit seiner Richtigkeit wäre endgültig bewiesen, dafs der Redaktor nicht blofs die an die heidenchristlichen Gemeinden Klein-Asiens gerichtete christliche Urapokalypse, sondern auch die mit Kap. 7 beginnende Schrift jüdischer Herkunft nicht hebräisch, sondern griechisch vorgefunden hat. Da es nun für jene Hypothese bisher an jedem stichhaltigen Grunde gefehlt hat, so dürfte es kein zu grofses Unglück sein, wenn sich meine Ansicht über 9, 14. 15 nicht zu voller Evidenz erheben lassen sollte.

Was endlich den Abschnitt aus U, 7, 9—17 anlangt, so ist die Thätigkeit des Redaktors an demselben ganz geringfügig gewesen. Ich glaube, dafs die Worte in 7, 9: *ὃν ἀριϑμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο*, ein Zusatz sind, durch welchen eine deutlichere Beziehung des Stückes aus U zu dem vorangehenden aus J^1 geschaffen werden sollte. Ob noch andere Stellen Zusätze oder Korrekturen aufweisen oder nicht, kann erst im weiteren Verlauf der Untersuchung festgestellt werden.

5.

Kapitel 10 u. 11.

Was den Charakter der Kapitel 10 u. 11 und die Beziehung derselben zu den vorangehenden Teilen der Apokalypse betrifft, so urteilen Vischer und Genossen am konservativsten. Sie finden Übersicht.

hier ganz einfach die Fortsetzung von Kap. 9 und sehen nur in 11, 8. 15 geringe Zusätze des christlichen Redaktors. Dagegen hat bereits Weizsäcker betont, dafs sich 11, 14 an 9, 21 anschliefse, so dafs der Abschnitt 10, 1—11, 13 zu den grofsen apokalyptischen Bildern gehört, welche nach seiner Ansicht zwischen die 3 × 7 Visionen eingeschoben sind. Auf demselben Pfade befindet sich Völter, wenn er 10, 1—11, 13 als einen Nachtrag des Urapokalyptikers aus dem Jahre 68 oder 69 bezeichnet. Eine andere Hand, die des ersten Überarbeiters, entdeckt er bei kleinen Zusätzen in 11, 15. 18. Bei Weyland findet sich diese Anschauung in bedeutsamer Weise mit der Vischers kombiniert. In dem Abschnitt 10, 1—11, 13, wo nur zweimal, 10, 7 und 11, 8, die Hand des christlichen Redaktors spürbar wird, sieht er ein neues Element eintreten, das gegenüber der in den ersten 9 Kapiteln vermuteten jüdischen Apokalypse als eine zweite jüdische Quelle bezeichnet wird. Den Abschnitt 11, 15—19 beurteilt er als einen christlichen Zusatz und bahnt sich damit den Weg zu der Anknüpfung der Schalenvisionen an die letzte Posaunenvision in Analogie des Anschlusses der Posaunenvisionen an die letzte Siegelvision 8, 1. — Auch Sabatier und Schoen bewegen sich wesentlich in derselben Richtung. In 11, 1—13 sehen sie den Beginn einer anderen Schrift, die sie für jüdischen Ursprunges halten; Kap. 10 giebt dazu die von dem christlichen Verfasser geschriebene Einleitung. Von Pfleiderers Bemerkungen darf ich wegen ihrer auch hier sich zeigenden Unsicherheit und Unselbständigkeit ganz absehen.

Was meine Ansicht betrifft, so glaube auch ich, dafs in 10, 1—11, 13 ein ganz neues Element eintritt, und zwar eine apokalyptische Schrift jüdischen Ursprunges, die ich mit J^2 bezeichnen werde. Dagegen weiche ich in der Bestimmung darüber, wie und wo jene Schrift einsetzt, von den anderen Kritikern ab, und nicht minder darüber, wie J^1 nachher wieder aufgenommen wird.

Intermezzo und Einleitung Kap. 10.

Es gehört nicht grofser Scharfsinn dazu, um zu erkennen, dafs mit Kap. 10 die Reihe der sieben Posaunenvisionen in ähnlicher Weise unterbrochen wird, wie durch Kap. 7 die der Siegel-

visionen, und dafs mit 11, 14 der fallengelassene Faden wieder aufgenommen wird. Es fragt sich nun aber: Ist der Abschnitt 10, 1 ff. ein Intermezzo zwischen der sechsten und siebenten Posaunenvision, oder tritt mit Kap. 10 die Einleitung zu einem neuen Stücke ein, dessen erster Teil in 11, 1—13 vorliegt? Die Entscheidung ist nicht so einfach, wie es auf den ersten Anblick scheinen möchte. Einerseits ist es ganz richtig, dafs das Büchlein, das der Seher verschlingen mufs, auf eine neue Reihe von Weissagungen hindeutet; und dieses wird durch 10, 11 noch bestätigt. Andererseits ist die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit eines Intermezzos zwischen der sechsten und siebenten Posaunenvision nicht ohne weiteres abzuweisen. Man mufs sich hüten, die Posaunenvisionen, welche ihrem Inhalte nach so verschieden von den Siegelvisionen sind, in formeller Beziehung nach letzteren zu beurteilen. Es ist zu beachten, dafs die vier ersten Visionen in Kap. 8 von den zwei folgenden in Kap. 9, was Umfang und Inhalt anlangt, sehr weit abweichen. Damit hängt zusammen, dafs sich zwischen der vierten und fünften Posaunenvision 8, 13 ein kurzes Intermezzo findet. Wenn nun auch durch dieses die drei letzten Visionen zusammengefafst werden, so zeigt doch andererseits der ausgedehnte Schlufs der sechsten Vision 9, 20. 21, dafs der Verfasser nach Darstellung des vorletzten Ereignisses eine gewisse Pause eintreten läfst, und damit ist es nahe gelegt anzunehmen, dafs vor der letzten abschliefsenden Katastrophe noch eine Zwischenhandlung eintrete. Dafs wir uns darin nicht geirrt haben, wird eine genauere Untersuchung des zehnten Kapitels zeigen.

Dafs hier nicht alles in ursprünglicher Ordnung ist, wird man schon bei flüchtiger Lektüre spüren können. Es scheinen zwei Stücke zusammengearbeitet zu sein. Die Worte V. 4, welche sich an das Brüllen des starken Engels und der sieben Donner anschliefsen: „Versiegele, was die sieben Donner geredet haben und schreibe es nicht“, können nur den Sinn haben: Verheimliche jene Kunde, die nicht geschrieben werden soll. Jede Beziehung dieser Worte auf das *βιβλαρίδιον* V. 2 und V. 8 ff. ist

abzuweisen; denn 1) müfste gesagt sein, dafs das Schreien V. 3 ein Ablesen des βιβλαρίδιον sei; 2) wäre gänzlich unverständlich, weshalb überhaupt gesagt ist: Schreibe nicht; 3) ist nicht einzusehen, wozu das zu verschluckende Buch versiegelt sein müfste; überdies wird es auch in V. 8, Ez. 2, 10 entsprechend, als geöffnetes bezeichnet; 4) ist die Versiegelung ein Zeichen der Verheimlichung (vgl. Dan. 8, 26. 12, 4. 9), das βιβλαρίδιον aber wird vom Seher verschlungen, damit er den Inhalt desselben in Reden von sich gebe (vgl. 10, 11. Ez. 3, 1 ff.). Was sollen nun hier zur Einleitung der neuen apokalyptischen Schrift jene Donnerworte, die der Seher verbergen und nicht offenbaren soll? Ich freue mich, dafs das hier vorliegende Problem von Weizsäcker in voller Schärfe erfafst ist. Er bemerkt a. a. O. 509: „Endlich ist hier auch noch der in mehrfacher Beziehung rätselhafte Übergangsabschnitt in Kap. 10 zu erwähnen. Hier hört der Prophet eine Weissagung, die der sieben Donner, 10, 3 f., welche er jedoch nicht verkünden darf, sondern versiegeln mufs. Dagegen wird ihm 10, 8—11 ein neues Buch mitgeteilt, das erst süfs und dann bitter schmeckt, worauf er dann wieder weissagen darf. Es ist doch immer eine nur halb befriedigende Erklärung, dafs dieses beides nur zur Vorbereitung der grofsen weiteren Enthüllungen dienen soll. Mit dem neuen Buch, vgl. 5, 1 f., scheint vielmehr angedeutet, dafs hier die Einschaltung aus einer Quelle beginnt, und wie diese aufgenommen ist, so mag im Vorstehenden eine andere ausgeschlossen sein.“ Dieser letzte Gedanke ist nun freilich ein falscher Schlufs aus durchaus richtigen Prämissen. Wenn die 3 × 7 Visionen nach Weizsäcker das Schema sind, in welches unter anderem die Vision 11, 1—13 mit ihrer Einleitung eingeschoben wurde, so wird doch wohl die als ausgeschlossen betrachtete Quelle ebenfalls nicht in dem ursprünglichen Schema gestanden haben. Wozu in aller Welt mufste dann aber der Redaktor bemerken (und dazu in so rätselhaft dunkeler Weise!), dafs er an dieser Stelle ein Stück hätte einschieben können, dafs er es aber unterlassen habe? — Pfleiderer und Schoen haben nun den Weizsäckerschen Gedanken aufgenommen; indem sie aber, in ver-

schiedener Weise, jene allgemeine Äufserung spezialisierten, haben sie die Unmöglichkeit jener Position erst recht deutlich gemacht. Schoen meint, zu dem ursprünglichen Schema des Buches hätten auch sieben Donnervisionen gehört. Dieselben seien jedoch nicht mitgeteilt. Aber weshalb denn nicht? Man findet doch sonst keine Streichungen in Hauptpartieen der Urapokalypse. Überdies müfsten doch wohl die sieben Donnervisionen sich an die siebente und nicht an die sechste Posaunenvision angeschlossen haben, wie in Kap. 8 die Posaunenvisionen an die Siegelvisionen. Pfleiderer bemerkt: „Möglich, dafs mit dieser himmlischen Ordre und Kontreordre angedeutet werden soll, dafs hier eine frühere Weissagung (der ursprüngliche Inhalt der siebenten Posaune d. h. der Vollendung der Zeitgeschichte) unterdrückt und eine neue an ihre Stelle gesetzt sei." Aber wie kann dieser Forscher dann in demselben Atem sagen, das Posaunengesicht werde 11, 15 wieder aufgenommen. Dort wird ja mit dürren Worten (*καὶ ἕβδομος ἄγγελος ἐσάλπισεν*) die siebente Posaunenvision eingeleitet. Mit welchem Rechte kann man dann vermuten, in Kap. 10 habe der ursprüngliche Inhalt der siebenten Posaunenvision gestanden?

Es stofsen nun diese ungeschickten Verwendungen der Weizsäckerschen Beobachtung den Wert derselben nicht um, da von derselben der Weg zu der richtigen Ansicht leicht zu finden ist. Die Verschlingung des Buches gehört als Einleitung zu J^2. Die sieben Donner dagegen und was damit zusammenhängt, ist ein Intermezzo zwischen der sechsten und siebenten Posaunenvision aus J^1, mit welchem dann der Redaktor jene Einleitung aus J^2 zusammengearbeitet hat. Diese Thatsache kann leicht erwiesen werden.

10, 1 wird berichtet, dafs ein starker Engel vom Himmel herabsteigt. Nun sollte man erwarten, dafs sich an *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* ein Bericht anschlösse darüber, wohin er gegangen sei. Eine dementsprechende Bemerkung findet sich aber erst in V. 2^b: *καὶ ἔθηκεν τὸν πόδα αὐτοῦ τὸν δεξιὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης, τὸν δὲ εὐώνυμον ἐπὶ τῆς γῆς.* Dazwischen schiebt sich eine Beschreibung ein (von *περιβεβλημένον* bis *ἠνεῳγμένον*), welche

man, wenn überhaupt, hinter *ἰσχυρόν* und vor *καταβαίνοντα* erwarten sollte. Der Eindruck, dafs in den Bericht von dem *ἄγγελος ἰσχυρός* ein fremdes Element eingedrungen sei, verstärkt sich, wenn man beachtet, dafs jene Beschreibung in V. 1[b] und 2[a] ihrem Inhalte nach garnicht zu derjenigen von dem aus dem Himmel auf die Erde schreitenden Engel pafst. Sie bietet das Bild einer ruhenden Erscheinung, wie vor allem aus den Zügen: *περιβεβλημένον νεφέλην καὶ ἡ ἶρις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ*, hervorgeht, vgl. auch 14, 14. 1, 14 ff. und besonders die Gotteserscheinung in Kap. 4 und 5. Endlich ist von grofser Bedeutung, dafs das Originalbild für V. 1[b] und 2[a], sowie für die Gotteserscheinung in Kap. 4 und 5 das in Ez. 1, 26—28 ist, eben dasselbe, auf welches der Bericht von dem verschlungenen Buch 10, 8—11 zurückgeht. Vgl. Ez. 2, 9 f. und R. Smend zu Ez. 1, 28.

So tritt es denn zu Tage, dafs die Vermutung richtig war, in das Intermezzo von den sieben Donnern sei die Einleitung zu J² hineingearbeitet. Je bestimmter man nun dieser Hypothese weiter nachgeht, um so deutlicher wird ihre Richtigkeit. Geht die Einleitung zu J² auf Ezechiel zurück, so ist es wahrscheinlich, dafs sie wie die Einleitung zu den Siegelvisionen von einer Theophanie und nicht von einer Angelophanie berichtet hat. Wie kann nun der Redaktor auf den Gedanken kommen, dieselbe mit der Angelophanie aus dem Intermezzo zwischen der sechsten und siebenten Posaunenvision zu verbinden? Gerade die Ähnlichkeit mit Ez. 1 erklärt das. War die Theophanie in J¹ so eingeleitet wie in Ez. 1, 26 (וְעַל דְּמוּת הַכִּסֵּא דְּמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם), so war es nicht schwieriger, dafs hier die Theophanie wie eine Angelophanie betrachtet, als dafs 14, 15 der auf der Wolke sitzende Menschensohn als *ἄγγελος* beurteilt wird. — Die Spuren der Zusammenarbeitung beider Stücke zeigen sich besonders deutlich in V. 8 ff. Ins Auge springt die merkwürdige Umständlichkeit der Beschreibung: V. 8 bemerkt die Himmelsstimme, der Seher solle das Buch hinnehmen; V. 9 wiederholt der *ἄγγελος* dieselbe Aufforderung *λάβε*, nachdem vorher bemerkt ist, dafs er vom Seher um das *βιβλαρίδιον* gebeten sei. Endlich ist in V. 10 die Beschreibung soweit

vorgerückt, dafs es heifst: καὶ ἔλαβον τὸ βιβλαρίδιον. Man vergleiche dagegen das Original bei Ezechiel 3, 1 ff., wo sich der ganze Akt einfach zwischen dem Propheten und Gott vollzieht. Wie es zu dieser Umständlichkeit gekommen ist, läfst sich leicht zeigen. Die Stimme, welche nach dem Original von J^2 mit dem Seher redet, ist die der himmlischen Erscheinung selbst. In J^1 dagegen tritt neben den ἄγγελος ἰσχυρός die Himmelsstimme V. 4. Dadurch nun, dafs der Redaktor J^1 und J^2 kombinierte, kam es dahin, dafs in letzterer die φωνή etwas anderes wurde neben der himmlischen Erscheinung, so dafs nun die Aufforderung zum Nehmen des Buches zweimal erging. Aus ganz derselben Ursache erklärt sich das Anakoluth in V. 8: καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πάλιν λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσαν. In dem Original Ez. 1, 28 heifst es: καὶ ἤκουσα φωνὴν λαλοῦντος, und so wird der Text in J^2 wohl gelautet haben: καὶ ἤκουσα φωνὴν λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσαν. Der Redaktor wollte nun in V. 8 den Bericht aus J^2 anknüpfen an V. 4. Der den Rückweis auf V. 4 enthaltende Relativsatz: ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, veranlafste ihn, den ihm vorliegenden Satz so umzugestalten, dafs φωνή Subjekt wurde. Er ist dann aber gleich wieder in die ursprüngliche Konstruktion zurückgefallen. So erklärt sich das Anakoluth, das die Exegeten meistens nur konstatieren, während man es früher durch Korrektur zu beseitigen versucht hat. Vgl. Prim. 7. vulg. clem.: καὶ ἤκουσα φωνήν, oder nachher λαλοῦσα καὶ λέγουσα, so 1. And. Ar^e. — Es versteht sich von selbst, dafs auf Rechnung des Redaktors ferner das Stück kommt von ὕπαγε in V. 8 an bis zu λέγει μοι in V. 9; ferner in V. 10 die Worte: ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ ἀγγέλου. — Aus denselben Motiven erklärt sich in V. 11 das auffallende λέγουσιν statt λέγει, welches letztere begreiflicherweise durch nicht wenige Zeugen wiederhergestellt ist. Endlich kommt das πάλιν hier, wie in der einzigen anderen Stelle der Apokalypse, wo es sich findet, V. 8, auf die Rechnung von R.

Dafs sich die Erscheinung des ἄγγελος ἰσχυρός, die Rede der sieben Donner und der Schwur des Engels nicht zur Ein-

leitung für ein neues Visionenbuch schickt, sondern ein Intermezzo ist zwischen den beiden letzten Posaunenvisionen, erhellt auch daraus, dafs das Original dafür in dem Schlufskapitel des Danielbuches vorliegt. Endlich weisen auch darauf hin die Worte V. 7: *ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ ἑβδόμου ἀγγέλου, ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν*, durch welche der Redaktor kenntlich macht, dafs der Inhalt des Schwures des Engels zusammenhängt mit der siebenten Posaunenvision, so dafs er dadurch indirekt ausspricht, dafs die folgenden Ausführungen von 10, 8 an bis 11, 14 den ursprünglichen Zusammenhang unterbrechen. Auch hier ist die anakoluthische Satzform der Verräter der redaktionellen Thätigkeit.

Die beiden Zeugen 11, 1—13.

Dafs Kap. 10 in Kap. 11 seine Fortsetzung findet, ist mit Recht nicht bezweifelt worden. 10, 11 ist Einleitung zu einer neuen Weissagung; an 11, 15 kann sich diese Einleitung nicht anschliefsen; so ist es denn natürlich, dafs sie einfach zu Kap. 11 überleitet. Das ist auch insofern wahrscheinlich, als sich die Rede Gottes 10, 11 in 11, 1—3 weiter fortsetzt. Die Unsicherheit der Exegeten in der Bestimmung, wer hier der Redende sei, obwohl das *δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου* kaum einen Zweifel zuläfst, begreift sich sehr leicht beim Blick auf den einleitenden Abschnitt Kap. 10, dessen letzter Satz in dem von R stammenden *λέγουσιν* als redende Personen den *ἄγγελος ἰσχυρός* und die *φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* bezeichnet, während der gereinigte Text aus J^2 nur von einer Theophanie etwas weifs. Wie letztere auf Ez. 1 als auf ihr Urbild zurückweist, so 11, 1. 2 auf Ez. 40, wo es ebenfalls Jahve ist, der den Seher an den Ort bringt, wo, freilich nicht durch ihn selbst, die Ausmessung des Tempels vorgenommen werden soll.

Ehe nun Näheres über den Charakter des Abschnittes 11, 1—13 gesagt werden kann, ist in die Untersuchung darüber einzutreten, wo die Hand des Redaktors spürbar wird. Das ist, meiner Meinung nach, nicht erst in V. 8, sondern schon in V. 7 der Fall. Dort ist die Rede von *τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου,* welches mit den beiden Zeugen Gottes Krieg führen und sie töten

wird. Dieser Zug ist in mehrfacher Beziehung im höchsten Maſse bedenklich. Von einem solchen Tiere ist bisher nicht die Rede gewesen; erst Kap. 13 findet sich eine Beschreibung desselben. Insofern erinnert V. 7 an die Zusätze des R in den sieben Sendschreiben, wo auch auf Ausführungen angespielt wird, die erst durch den weiteren Verlauf des Buches klar werden können. Ferner ist zu beachten, daſs das *θηρίον*, auf welches hier offenbar angespielt wird, nach 13, 1 nicht aus der *ἄβυσσος*, der Unterwelt, emporsteigt (vgl. 9, 1. 2. 11. 20, 1. 3), sondern *ἐκ τῆς θαλάσσης*, was nicht so viel wie *ἐκ τῆς ἀβύσσου* sein kann, da es *ἐκ τῆς γῆς* 13, 11 zu seinem Gegensatze hat. Die einzige Stelle, wo sonst noch von dem *θηρίον* ein *ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου* ausgesagt wird, 17, 8, ist gerade so verdächtig wie die vorliegende. Es scheint hier eine Kombination der Vorstellung 13, 1 mit der von dem *ἄγγελος τῆς ἀβύσσου, Ἀπολλύων* mit Namen, 9, 11 vorzuliegen (vgl. dazu besonders 17, 8). Ferner ist der Ausdruck *ποιήσει μετ' αὐτῶν πόλεμον καὶ νικήσει αὐτούς* in Bezug auf die beiden Zeugen höchst merkwürdig gewählt. Auch hier erinnert man sich an die Zusätze des R in den Sendschreiben mit dem beständig wiederkehrenden, ebenso auffallenden *ὁ νικῶν*. Endlich aber nimmt sich der Satz von dem Kriege des Tieres und der Ermordung der beiden Zeugen höchst merkwürdig aus, nachdem in V. 5 gesagt ist, daſs ein jeder, der ihnen Leides thun will, durch Feuer, von ihrem Munde ausgehend, verzehrt und getötet werden soll. Übrigens ist eine Ermordung dieser beiden Zeugen schon deshalb unwahrscheinlich, weil sie als die Antitypen von Mose und Elia auftreten, und weil die Zeit ihrer Buſspredigt in V. 3 durch Gottes Bestimmung, nicht durch ihre Ermordung von Seiten des Tieres begrenzt erscheint. Somit wird bereits in den Worten V. 7: *καὶ ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν*, die Angabe ihres (natürlichen) Todes liegen und nicht die Zeitangabe, wann dem Tiere Gelegenheit gegeben wird, sie zu töten. Somit werden die Worte *τὸ θηρίον* bis *ἀποκτενεῖ αὐτοὺς καί* dem R zuzuschreiben sein, welcher auch hier, wie schon so oft, seine ergänzende Thätigkeit zeigt, indem er den Tod der Zeugen

auf die Gewaltthat derjenigen Macht zurückführt, von der im Verlaufe des Buches noch weiter die Rede ist.

Unter der Voraussetzung, dafs 11, 1—13 von einem jüdischen Verfasser stamme, haben Vischer und Genossen in V. 8 die Hand des Redaktors annehmen müssen; die Worte: *ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη*, haben natürlich einen Christen zum Verfasser. Nun aber fragt es sich, ob nicht auch die diesem Satze vorangehenden Worte dem R zuzuschreiben seien. Sicher falsch ist es, wenn man dazu *τῆς μεγάλης*, das Attribut zu *τῆς πόλεως*, rechnet. Vischer bemerkt ganz richtig, *ἡ πόλις ἡ μεγάλη* sei sonst immer Bezeichnung Babels; an unserer Stelle habe nun ursprünglich *τῆς ἁγίας* statt *τῆς μεγάλης* gestanden, ersteres sei aber von R in letzteres verwandelt, da es zu den folgenden abfälligen Urteilen über Jerusalem nicht gepafst habe. Aber weshalb wurde dann nicht *τῆς ἁγίας* einfach gestrichen? Zur Konjektur von *μεγάλης* lag doch nicht der geringste Grund vor. Wenn aus den Stellen 14, 8. 16, 19. 17, 1. 5. 18. 18, 2. 10. 16. 18. 19. 21 hervorgeht, dafs *ἡ πόλις ἡ μεγάλη* ständige Bezeichnung für Babylon-Rom ist, so liegt doch wohl die Vermutung viel näher, dafs der Redaktor, durch 11, 2 irre gemacht, die Stadt in V. 8 auf Jerusalem gedeutet hat, als dafs er der Stadt Jerusalem ein Epitheton gegeben, das er sonst nur als Babel angehörig kannte. Zu den beachtenswerten Partieen der Streitschrift Völters gegen Harnack und Vischer gehört die Erwägung, ob nicht in V. 8 ff. von Rom und nicht von Jerusalem die Rede sei; vgl. a. a. O. S. 5. In der That liegt kein ernsthafter Grund vor, an Jerusalem zu denken. Die Erwähnung der beiden Zeugen Gottes geschieht im Anschlufs an das, was von dem Verhalten der *ἔθνη* bezüglich Jerusalems gesagt wird. Den Heiden sollen sie Bufse predigen; wo? davon ist nicht die Rede. Dafs ihre Predigt sich nicht auf den Umkreis des zerstörten Jerusalems beschränken werde, ist nicht blofs von vornherein wahrscheinlich, sondern auch durch die Zeitangabe *ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα* nahe gelegt. Dafs es sich um eine sehr weit gehende Thätigkeit der *μάρτυρες* gehandelt hat, erhellt vor allem aus V. 9 und 10, wo

alle Nationen über ihren Tod frohlocken, weil sie gepeinigt haben τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς. Auch das hat Völter richtig beobachtet, daſs man sich nach V. 2 die heilige Stadt als zerstört vorzustellen hat, während die Stadt in V. 8 vor dem Erdbeben als unversehrt zu denken ist; und daſs sich die relativ milde Bestrafung der Stadt, wenn es um Babel-Rom handelt, als ein vorläufiges Gericht begreift, dem das Vernichtungsgericht Kap. 18 noch folgt. — Somit wird man die Worte: ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη, dem R zuweisen müssen; nicht, weil sie christlich sind, sondern weil sie eine Deutung von ἡ πόλις ἡ μεγάλη geben, die weder dem nächsten Zusammenhange noch dem einheitlichen Sprachgebrauche der Apokalypse entspricht. Auſserdem aber ist ein solcher Hinweis auf die Kreuzigung Jesu gänzlich unmotiviert, da der Frevel, der nach der Ausführung von Kap. 11 in Jerusalem ausgeübt wird, auf die Rechnung der die Juden bekriegenden Heiden und nicht auf diejenige der mit den Heiden verbündeten Juden kommt.

Es fragt sich nun aber noch: Kommen die Worte ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος ebenfalls dem Redaktor zu? Völter verneint es, Vischer und Genossen bejahen es. Wenn jener Satz sich auf Jerusalem bezieht, dann also vom christlichen Redaktor stammt, so kann er unmöglich andeuten wollen, daſs Jerusalem eine Zerstörung erfahren habe wie Sodom und ein Gericht wie Egypten, sondern, dem ganzen Zusammenhange und auch dem folgenden Satze entsprechend, daſs es wie jene von Feindschaft erfüllt sei gegen Gott und seine Knechte.[1]) Wenn jener Satz dagegen auf Rom gehen soll, so kann er eine Zerstörung Roms nicht andeuten, da von einer solchen noch nicht geredet werden kann; vgl. V. 13 im Gegensatz zu V. 2. Aber auch ein Hinweis auf die Feindschaft Sodoms und Egyptens ist hier nicht am Platze, da alles, was vorher von der Feindschaft gegen die μάρτυρες geredet ist, oben bereits dem R zugewiesen werden muſste. Ferner ist zu beachten, daſs, wenn in V. 13 von der

1) Vgl. z. B. Düsterdieck und de Wette zu Ap. 11, 8.

Bufse der Mehrzahl der Bewohner der grofsen Stadt die Rede ist, dieses kein Zug ist, der bei Sodom und Egypten eine Parallele hat. Er erinnert vielmehr an Ninive; vgl. Jona 3, 5 ff. Somit wird wohl der erste Eindruck recht behalten, dafs nämlich in den Worten: ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, einer der bekannten erklärenden und ergänzenden Zusätze des R vorliegt. — Ob noch an anderen Stellen die Hand des Redaktors thätig gewesen ist, mufs ich dahingestellt bleiben lassen.

Es fragt sich nun, ob nach Abthun der Zusätze des Redaktors, welche einen schroff antijüdischen Charakter haben, ein Text zurückbleibt, der jüdischen oder christlichen Ursprunges ist. Vischer ist von Kap. 11 und 12 ausgegangen, um die nötige Basis für seine Hypothese von der jüdischen Grundform der Apokalypse zu gewinnen. Er hat sich, wie aus der Betrachtung der ersten Kapitel wohl zur Genüge hervorgegangen sein wird, damit das Verständnis der Komposition der Apokalypse verschlossen. Und wenn ich andererseits mit ihm darin übereinstimme, dafs die Vision 11, 1—13 sowie die Einleitung derselben in Kapitel 10 jüdischen Ursprunges ist, so mufs ich doch seinen Gegnern, besonders Völter und Beyschlag, das Zeugnis geben, dafs sie Vischers Beweise als nicht immer zutreffend nachgewiesen haben. — Es ist ja gewifs, dafs das Auftreten der beiden Antitypen von Mose und Elia an eine Anschauung erinnert, die in der jüdischen Theologie zu Hause war. Aber weshalb konnte dieselbe nicht von der christlichen übernommen werden? Freilich, Völters Hinweis auf die Verklärungsgeschichte ist nicht ganz zutreffend. Dagegen ist es, falls, wie Vischer meint, die beiden Propheten in Jerusalem ihr Zeugnis ablegen, durchaus zutreffend, wenn Beyschlag bemerkt: „Die Hoffnung auf eine unmittelbar vor dem Ende noch bevorstehende Gnadenheimsuchung Israels ist nach Röm. 11 ein unstreitiges Element urchristlicher Hoffnung, das auch eigene Andeutungen Jesu für sich gehabt zu haben scheint (Matth. 23, 39), kann daher in einem christlichen Prophetenbuche in keiner Weise befremden. Und wenn eine künftige Bekehrung Israels nicht wohl anders als durch ein besonderes Lebendigwerden von Gesetz und Propheten

sich vermitteln konnte, so leuchtet auch ein, wie die prophetische Phantasie auf die Sendung der beiden Zeugen gekommen ist, in denen offenbar Mose und Elia wiederauflebend gedacht sind." Viel ungünstiger wird die Sache noch für Vischer, wenn man beobachtet, dafs die *δύο μάρτυρες* Bufsprediger nicht für Israel, sondern für die Heiden und zwar bis nach Babel-Rom sein sollen. Da läge die Möglichkeit einer Umgestaltung der Mose-Elia-Hoffnung in christlichem Geiste noch viel näher, und man könnte vielleicht gar hier von einer Glorifikation der Thätigkeit des Petrus und Paulus in Rom zu lesen meinen. Daneben ist es allerdings auch begreiflich, dafs in universalistischer gerichteten jüdischen Kreisen von einer Thätigkeit des Mose und Elia unter den Heiden, ähnlich wie die des Jona unter den Niniviten, geredet werden mochte.

Besser ist Vischers Situation bezüglich des Verständnisses von 11, 1. 2. Es ist sicher, dafs dort der Tempel in Jerusalem und die in demselben anbetenden Juden als vor der Zertretung durch die Heiden bewahrt dargestellt werden. Von irgend welcher Reflexion auf christliche Anschauungen ist dort nicht die geringste Spur zu entdecken. Dieses mit der Abfassung von einem christlichen Autor in Zusammenhang zu bringen, bedarf schon scharfer Mittel. Dem Hinweis auf Jesu Wort von der Zerstörung des Tempels begegnet Völter mit der Versicherung: „Die ältesten Christen jüdischer Herkunft haben eine Zerstörung des Tempels gewifs für so unmöglich gehalten, oder so wenig erwartet, als die Juden selbst, und wenn wir in den eschatologischen Reden Jesu eine solche Zerstörung des Tempels vorhergesagt finden, so ist schon an und für sich nichts wahrscheinlicher, als dafs gerade in diesem Teile der evangelischen Überlieferung nachträgliche Korrekturen und Einfügungen ex eventu stattgefunden haben." Wie es sich mit letzterem auch verhalten möge, die Bemerkung über die ältesten Christen ist zweifelsohne falsch und geht von der unerwiesenen und gänzlich unwahrscheinlichen Ansicht aus, das Urchristentum sei aufs nächste dem exklusiven pharisäischen Judentume verwandt. Dagegen und speziell gegen jene Ansicht bezüg-

lich des Tempels spricht die Tradition über Stephanus, aufserdem aber auch der Schlufs von J², wo in dem neuen, vom Himmel herabkommenden Jerusalem ein Tempel überhaupt nicht mehr existiert. In der That macht die 11, 1. 2. über den Tempel ausgesprochene Ansicht den Eindruck, als ob sie auf rein jüdischem Boden gewachsen sei. — Um diese Ansicht zu widerlegen, mufs sich Beyschlag auf den Boden der symbolischen Auffassung begeben. Er meint: „In dem vom Vorhof unterschiedenen *ναός* beten die Priester. Da nun auch vom jüdischen Standpunkte unmöglich dem Volke Preisgebung, der Priesterkaste Bewahrung zugedacht sein kann, so drängt irgend welcher symbolische Sinn des *προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ,* vielleicht auch des *ναός* und *θυσιαστήριον,* sich auf. Nicht gerade der, den Vischer mit Recht verwirft, dafs Judenchristen gemeint seien, aber vielleicht der, dafs die am Vorhof als der Stätte des Opferkultus Hangenden preisgegeben, die am Heiligtum, der Stätte des Gebets (8, 3) Haltenden, d. h. die wahrhaft frommen Israeliten erhalten werden sollen, oder dafs — mit der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems — zwar der Opferkult ein Ende nehmen, aber die Gottesverehrung Israels und mit ihnen das Dasein des (symbolisch in Jerusalem beisammen gedachten) jüdischen Volkes nicht vernichtet, sondern behufs einer Bekehrung in grofsem Mafsstab erhalten werden solle.“ — Diese ganze Ausführung ist völlig unhaltbar und geht schon von falschen Voraussetzungen aus. Dafs das *θυσιαστήριον* 11, 1 der Räucheraltar sei, „der Altar der Gebetsopfer“, wird durch einen blofsen Verweis auf 8, 3 nicht bewiesen. Im Gegenteil, gerade aus jener Stelle erhellt, dafs unter dem *θυσιαστήριον* ohne weitere Näherbestimmung der Brandopferaltar zu verstehen ist, wie auch in 6, 9. Aber auch bessere Gründe vermögen nicht zu erweisen, dafs unter dem *θυσιαστήριον* 11, 1 der Altar im Heiligtume zu verstehen sei. Bleek argumentiert bedeutsamerweise so, dafs *θυσιαστήριον* vom Brandopferaltar deshalb nicht verstanden werden dürfe, da dadurch der Gedanke entstände, dafs im messianischen Reiche die blutigen Tieropfer beibehalten werden würden. Gewifs; aber damit wäre doch nur erwiesen, dafs unser Abschnitt von einem Christen

nicht geschrieben sein könne, nicht aber, dafs θυσιαστήριον falsch gedeutet sei. Aufserdem weist er mit anderen darauf hin, dafs V. 2 ἡ αὐλὴ ἡ ἔξωθεν τοῦ ναοῦ als Bezeichnung des Hofes aufserhalb des Tempels den Brandopferaltar mit einschliefse. Allein, wie jene Bezeichnung zu deuten ist, ob τοῦ ναοῦ blofs von ἔξωθεν oder von ἡ αὐλὴ ἡ ἔξωθεν abhängig zu denken ist, wovon das eine gerade so leicht möglich ist als das andere, das mufs eben aus V. 1 geschlossen werden. Und in Bezug darauf bleibt doch der Eindruck durchschlagend, dafs, wenn unter dem blofsen θυσιαστήριον, dem Sprachgebrauch in 6, 9. 8, 3. 5 zuwider, der Räucheraltar verstanden werden sollte, nicht einzusehen wäre, weshalb derselbe noch besonders neben dem Tempel genannt ist. Er ist als etwas Neues neben dem ναός genannt, und das Gleiche gilt von dem dritten Objekte des Messens: τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ, eine Bezeichnung der Personen, welche bei dem Altar beten, anstatt des Ortes ihrer Anbetung. Übrigens entspricht diese Wendung dem, dafs als zweites Objekt des Messens τὸ θυσιαστήριον genannt wird, wo doch sicher nicht blofs der Altar, sondern überhaupt der Vorhof der Priester gemeint ist. So ist der Ort der προσκυνοῦντες der sogenannte Vorhof der Männer und derjenige der Weiber. Somit ist es selbstverständlich, dafs ἡ αὐλὴ ἡ ἔξωθεν, welche des Messens nicht wert ist, der sogenannte äufsere Vorhof, der der Heiden ist. Übrigens wäre dieser Ausdruck, wenn er Bezeichnung aller Tempelvorhöfe sein sollte, möglichst misverständlich gewählt. Ein einfaches ἡ αὐλή oder der Plural hätte genügt. Dafs der Hof nicht innerhalb des Tempels sich befindet, braucht doch wohl durch den Zusatz ἡ ἔξωθεν τοῦ ναοῦ nicht ausgeschlossen zu werden.

Bei solcher Sachlage ist dem Allegorisieren Beyschlags und so vieler anderen Exegeten der Boden entzogen. Von einer priesterlichen Gemeinde, welche sich im Heiligtume aufhält, ist überhaupt nicht die Rede, und der schiefe Gegensatz von dem unblutigen Opferdienst im Tempel und den Tieropfern im Vorhofe ist mit allem, was man daraus folgert, als ein Phantasiestück abgewiesen. Somit dürfte Vischer mit der Ansicht recht behalten, dafs 11, 1—13

jüdischen Ursprunges sei. Wenigstens weist nicht ein Zug auf christliche Abfassung hin. Dagegen ist zu beachten, dafs dieser Abschnitt, den wir mit seiner Einleitung aus Kap. 10 als J^2 bezeichnet haben, von J^1 in eigentümlicher Weise abweicht, oder doch wenigstens neue, bisher noch nicht dagewesene Züge zeigt. Während in J^1 Israel versiegelt wird und nur von grofsen Gerichten an den Heiden die Rede ist, weifs J^2 von einer Zerstörung der heiligen Stadt und andererseits von einer nicht erfolglosen Bufspredigt unter den Heiden. Es darf auf diesen Unterschied schon jetzt hingewiesen werden, da sich in demselben besonders scharf die Eigentümlichkeit der zwei jüdischen Apokalypsen äufsert.

Die siebente Posaune, 11, 15—19.

Mit 11, 15 setzt nun offenbar J^1 wieder ein; aber es ist nicht unberechtigt, wenn man fragt, ob denn auch das nach den einleitenden Worten: *καὶ ὁ ἕβδομος ἄγγελος ἐσάλπισεν,* Berichtete wirklich den Inhalt der siebenten Posaunenvision darbiete. Weyland hat, wie oben bemerkt, das ganze Stück V. 15^b—19 dem christlichen Redaktor zugeschrieben. Es ist das geschehen zum Teil unter dem Druck der bereits als falsch erwiesenen Prämisse, die Urapokalypse sei eine Schrift von 3×7 Visionen, bei denen sich aus der siebenten jeder Gruppe die neue Hebdomas entwickele. Aber dafs in unseren Versen eine christliche Hand thätig gewesen sei, haben doch auch z. B Vischer und x gewittert, welche (unter Assistenz von Völter) in V. 15 die Worte ausscheiden: *καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ.* Die bisher angestellten Untersuchungen ermöglichen ein noch viel entschiedeneres und weiter greifendes Urteil. In V. 15^b—18 spielt eine Scene im Himmel, die in den bisherigen Partieen der jüdischen Apokalypsen gar keinen Anhaltspunkt hat, vielmehr ihren Zusammenhang mit der himmlischen Scene aus Kap. 4. 5 auf das unverhohlenste zeigt. Ferner ist zu beachten, dafs der himmlische Triumphgesang vor allem in gar keinem Verhältnisse steht zu der fünften und sechsten Posaunenvision, mit der doch die siebente, laut der Ankündigung in 8, 13, in nächster Verwandtschaft stehen mufs. Man erwartet die Beschreibung eines grofsen Unglückes, eine phantastische, farbenreiche Scene, wie die

beiden vorletzten Posaunenvisionen sie bieten. Statt dessen streift der Triumphgesang nur in aller Kürze das Endgericht.

Wenn V. 15ᵇ—18 den Eindruck eines christlichen Einschubes machen, so ist das bei V. 19 nicht der Fall. Dafs man hier ein Stück der siebenten Posaunenvision hat, ergiebt sich schon aus dem Vergleiche mit 16, 21. In wie frappanter und bedeutungsvoller Weise die Posaunen- und Schalenvisionen einander parallel gehen, wird weiter unten nachgewiesen werden. Das gewaltige Hagelschauer mufs zur siebenten Posaunenvision gehören. Eben dahin weist der Satz: *καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ὤφθη ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ*. Dafs die Worte *ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ* Zusatz des Redaktors sind, erhellt schon daraus, dafs durch dieselben der Bezug des folgenden zweimaligen *αὐτοῦ* auf *τοῦ θεοῦ* verdunkelt wird. Aufserdem aber weist *ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ* auf das irdische Allerheiligste, während im Himmlischen der Thron Gottes an Stelle der Bundeslade steht. Welches auch der Sinn des rätselhaften V. 19 sein mag, dafs er zu V. 15ᵇ—18 in keiner Beziehung steht, ist deutlich. Er wird vielmehr, ähnlich wie der Akt in 8, 5, die Einleitung zu einem Ereignisse bilden, das den Inhalt der eigentlichen siebenten Posaunenvision ausmacht. Ob sich dasselbe in Kap. 12 findet, kann erst nachher untersucht werden.

Was nun das Stück 11, 15ᵇ—18 betrifft, so wäre darüber zu entscheiden, ob es dem R oder etwa U angehört. Dafs U noch nicht abgeschlossen ist, liegt auf der Hand. Aber auffallend wäre es immerhin, wenn an dieser Stelle mitten in die Apokalypse durch den R ein Stück des Restes hineingeflickt wäre. So ist es zunächst als das Wahrscheinlichste anzunehmen, dafs R, in der Meinung, der in Kap. 12 sich findende Bericht von der Geburt des Messias könne nicht am Ende der sieben Visionen stehen, wo man vielmehr den Bericht von seiner Wiederkunft erwartete, den knappen Vers 19 nach Analogie der siebenten Siegelvision (7, 9—17) erweiterte. Aber neben den Analogieen zu U finden sich allerlei andere zu den letzten Partieen der Apokalypse, und da ein sicheres

Urteil über diese erst nach sehr vorsichtiger Untersuchung derselben abgegeben werden kann, so wird es geraten sein, zunächst ein definitives Urteil über 11, 15^b—18 zurückzuhalten. — Was für die nächste Untersuchung von Bedeutung ist, dürfte ohnedies festgestellt sein: Der Abschnitt 11, 15^b—18 gehört weder zu J^1, noch zu J^2, sondern stammt aus einer christlichen Feder.

S. 583 f.!

6.

Kapitel 12—16.

Übersicht. Der Kap. 12—16 umfassende Abschnitt gehört, was die Komposition aus den verschiedenen Quellen anlangt, zu den schwierigsten der Apokalypse. Es wird sich hier am besten zeigen lassen, ob die von mir zur Lösung des apokalyptischen Problems aufgestellte Hypothese ihre Aufgabe zu erfüllen vermag. — An die Geburt und Rettung des Messias vor dem ihm nachstellenden Drachen in Kap. 12 schliefst sich der Bericht von den Machinationen der beiden mit letzterem im Bunde stehenden Tiere gegen das Volk Gottes Kap. 13. Der Schar der mit dem Tiereszeichen versehenen Menschen tritt Kap. 14 ein Lamm gegenüber mit einer Schar von 144000, welche das Zeichen Gottes tragen. Und daran schliefsen sich Rufe, welche sich auf das nahe Gericht beziehen. Dieses tritt nun ein, vorgestellt unter dem Bilde einer Getreide- und Weizenernte. Dann wird von einem rätselhaften Triumphe an einem gläsernen Meere berichtet, und damit verbindet sich der Bericht von sieben neuen Plagen, deren jede dadurch eingeleitet wird, dafs je einer von sieben Engeln eine göttliche Zornesschale ausschüttet.

Was nun das Urteil über die Komposition dieses Abschnittes anlangt, so sind Vischer und Genossen relativ konservativ gesonnen. Ihnen scheint nach Entfernung einiger christlicher Zusätze das Ganze ebenso wenig Schwierigkeiten zu machen als den Vertretern der Tradition. Die von ihnen ausgeschiedenen Stücke sind folgende: 12, 11; 12, 17 (*καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ.* Vischer begnügt sich mit *Ἰησοῦ*); 13, 8 (*τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγ-*

μένου); 13, 9. 10. 14, 1—5. 10 (καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου); 14, 12. 13; 15, 3 (καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου); 16, 15. 16 (καὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον ἑβραϊστί; Vischer begnügt sich mit ἑβραϊστί).

Das direkte Gegenstück zu dieser relativ konservativen Haltung bietet Völter, der den fraglichen Abschnitt in staunenswerter Weise zerpflückt und zerstückelt: Der Urapokalypse wird zugesprochen 14, 1—3. 6. 7. 14—20; V. 1 freilich ohne die Worte τὸ ὄνομα αὐτοῦ καί, und V. 14—20, nachdem diesem Abschnitte 18, 1—24. 19, 1—4 vorangeschickt ist. Zu dem Nachtrag des Urapokalyptikers gehört 14, 8. Der ersten Überarbeitung aus der Zeit Trajans kommt zu 12, 1—17 mit Ausnahme des 11. Verses; der zweiten Überarbeitung 12, 11. 18. 13, 1—18, die oben genannten Worte in 14, 1; 14, 4. 5. 9—12. 15, 1—8. 16, 1—21, ausgenommen V. 15, der mit 14, 13 das Erbe der dritten Überarbeitung ausmacht. In seiner Streitschrift hat Völter dann noch 12, 11. 13, 8, τὸ ὄνομα αὐτοῦ· καί in 14, 1. 14, 4. 5; das καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου in 14, 10; das καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου in 15, 3 einer zwischen die zweite und dritte Überarbeitung fallenden zugewiesen.

Den grofsen Schwierigkeiten des vorliegenden Abschnittes werden besser als Vischer und Genossen gerecht, ohne doch in Völters mafsloses Kritisieren zu verfallen, diejenigen Theologen, welche sich in der von Weizsäcker eingeschlagenen Richtung bewegen. Dieser Theologe selbst betrachtet die Visionen in Kap. 12 und 13 als zwei voneinander abhängige Stücke, welche sich hinter der siebenten Posaunenvision in den ursprünglichen Zusammenhang des Buches eingeschoben haben, der dann erst mit Kap. 14 wieder aufgenommen wird. Sabatier dehnt den Einschub zwischen den Posaunen- und Schalenvisionen auch auf den Abschnitt 14, 6—20 aus; Weyland auch über die erste Hälfte von Kap. 15; beide rechnen dahin den Abschnitt über die Schlacht bei Harmageddon in der sechsten Schalenvision 16, 13 ff. Dabei sind dann (vgl. auch noch Schoen) dem christlichen Redaktor viele kleinere Stücke zugeschrieben. So bunt schliefslich der überlieferte Text durch

die Verteilung an die beiden Hauptquellen und den Redaktor wird, so geht doch diese Kritik nicht ins Blaue hinein, sondern kann im einzelnen viel für sich anführen.

Ich schliefse mich nun der zuletzt genannten Gruppe insofern an, als auch nach meiner Überzeugung die jetzt vorliegende Textgestalt das Produkt eines christlichen Redaktors ist, der zwei Quellen zusammengeleitet hat, und zwar, wie ich mit Weyland urteile, solche jüdischen Ursprunges. Sehr weit dagegen weiche ich von den Genannten ab in der Bestimmung darüber, welche Stücke der ersten und welche der zweiten apokalyptischen Schrift zuzuschreiben sind. Mein Urteil lautet ungefähr umgekehrt wie das ihrige. Kap. 12 und 13 mit den Ausläufern derselben in Kap. 14 sind keine Unterbrechung der in den Posaunenvisionen sich darbietenden ersten jüdischen Apokalypse, sondern gerade deren Fortsetzung. Andererseits wird mit den Schalenvisionen und dem, was ihnen vorausgeht (Kap. 14, 14 ff.), der am Ende von Kap. 11 fallen gelassene Faden nicht wieder aufgenommen, sondern vielmehr der Bericht der Quelle J^1 unterbrochen, welche dann gegen den Schlufs der Schalenvisionen noch einmal durchblickt; aufgenommen wird damit nur der 11, 13 abgebrochene Bericht aus J^2. Der Erweis der Richtigkeit dieser Behauptungen ist von durchschlagender Bedeutung für das ganze Verständnis der Apokalypse. Was endlich den Redaktor anlangt, der, je mehr er dem Ende seiner Arbeit sich nähert, um so freigebiger mit seinen eigenen Bemerkungen wird, so versteht sich die Eigentümlichkeit seiner Bemerkungen nicht blofs aus dem Interesse, jene beiden jüdischen Schriften zusammenzufügen, sondern zugleich aus dem, dieselben in Beziehung zu setzen zu der christlichen Urapokalypse, in welche er jene Schriften einfügte. Auf diese Weise sind die Zusätze des R ein fortlaufender Beweis für die Richtigkeit meiner Grundanschauung von der Apokalypse.

Die erste Erscheinung des Messias, Kap. 12.

Was Kap. 12 betrifft, so habe ich zunächst gegenüber den oben charakterisierten Ansichten den Beweis zu führen, dafs es eng mit 11, 19 zusammenhängt und geradezu zu der siebenten Posaunenvision gehört; ferner aber habe ich in teilweiser Übereinstim-

mung mit den meisten der genannten Kritiker nachzuweisen, dafs die Hand von R diesen Abschnitt nicht unverschont gelassen hat.

Dafs der Abschnitt 11, 15—19 nicht die ursprüngliche siebente Posaunenvision ist, habe ich oben nachzuweisen versucht. Der sicher zu dieser Vision gehörende 19. Vers weist auf eine folgende Erscheinung hin. Es fragt sich nun, ob Kap. 12 solcher Einleitung entspricht. Das Charakteristische jenes Satzes ist das Erscheinen der κιβωτὸς τῆς διαθήκης. Man hat mit Recht auf die Tradition aufmerksam gemacht, nach welcher die dem nachexilischen Tempel fehlende Bundeslade zur Zeit des Messias wieder erscheinen werde. Vgl. aufser 2 Macc. 2, 1 ff. Abarbanel zu 1 Sam. 4, 4: haec est arca, quam Josias abscondit ante vastationem templi nostri et haec arca futuro tempori adveniente Messia nostro manifestabitur.[1]) Man kann den Bezug von 11, 19 auf diese Tradition nicht mit der leeren Behauptung abweisen, es finde sich davon keine Spur im Texte. Dagegen könnte man sehr wohl sagen, die verlorene Bundeslade, welche zur Zeit des Messias wieder ans Licht kommen soll, sei nicht ein himmlisches Urbild der irdischen, sondern diese selbst. Ist es nun aber richtig, dafs die Worte ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ nur aus der Hand von R stammen und dafs J[1] überhaupt nichts von einem himmlischen Tempel bemerkt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs das plötzliche Erscheinen der Bundeslade im Tempel beim Eingang der letzten Posaunenvision mit jener jüdischen Tradition zusammenhängt und also das Auftreten des Messias anzuzeigen geeignet ist. Eben darauf scheint das Intermezzo zwischen der 6. und 7. Posaunenvision in dem Satze καὶ ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ 10, 7 hinzuweisen. Dem entspricht nun der Inhalt von Kap. 12.

Die sechs ersten Posaunenvisionen berichten von Plagen und grofsen über die Erde hereinbrechenden Unglücksfällen. Von einer solchen Plage ist ja nun allerdings schon in 11, 19 die Rede. Allein es ist der Kongruenz der übrigen Posaunenvisionen wegen

1) Vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum, II, 850 f., Fabricius, codex pseudepigraphus I, 1100 ff.

nicht anzunehmen, dafs damit die siebente Plage zu Ende sei. Werden vielmehr die drei letzten Visionen in 8, 13 als ganz besonders schlimme Unglücksfälle charakterisiert, so mufs man fordern, dafs jenem einleitenden Satze 11, 19 noch eine Scene folge, die in Parallele treten könne mit den beiden Scenen in Kap. 9. Das ist nun auch der Fall, wenn Kap. 12 f. sich an den unmittelbar vorhergehenden Satz anschliefst. Der Kampf des Satans gegen das Messiaskind ist nur das Vorspiel für das Unglück, das er über die ganze Erde bringen wird (vgl. 12, 12. 13, 7. 15—17). Das *οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν* 12, 12 ist der klare Beweis dafür, dafs in Kap. 12 f. die letzte der 3 Posaunenvisionen vorliegt, in Bezug auf welche 8, 13 ausgerufen ist: *οὐαὶ οὐαὶ οὐαὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς ἐκ τῶν λοιπῶν φωνῶν τῆς σάλπιγγος τῶν τριῶν ἀγγέλων τῶν μελλόντων σαλπίζειν.*

Endlich ist auch 12, 4 (*καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων*) ein Beweis dafür, dafs Kap. 12 der Quelle angehört, aus der die Posaunenvisionen stammen. Letzteren ist die Verwendung der Dreizahl charakteristisch. Nach 8, 7 verbrennt ein Drittel der Erde und ein Drittel der Bäume, nach 8, 8 f. wird ein Drittel des Meeres zu Blut, ein Drittel der Seethiere und ein Drittel der Fahrzeuge geht zu Grunde; nach 8, 10 fällt ein Stern auf ein Drittel der Flüsse und infolge davon wird ein Drittel der Wasser bitter; nach 8, 12 wird ein Drittel der Sonne, ein Drittel des Mondes, ein Drittel der Sterne geschlagen, dafs ein Drittel von ihnen verfinstert wird und während eines Drittels des Tages nicht scheint. Nach 8, 13 wird ein dreimaliges Weh über die drei letzten Posaunen ausgerufen. Nach 9, 15 ff. soll ein Drittel der Menschen getötet werden von den drei Plagen, welche aus den Mäulern der Rosse kommen, Feuer, Rauch und Schwefel. Dafs sich in dieser merkwürdigen Bevorzugung der Dreizahl gerade J^1 auszeichnet, ergiebt sich aus einem Vergleiche der Posaunenvisionen mit den sonst so nahe verwandten Schalenvisionen, wo überhaupt nie ein Teil des betreffenden Objektes, sondern immer das Ganze genannt wird. Auch die vierte Siegelvision verstärkt diesen Eindruck, sofern nicht *τὸ τρίτον*, sondern *τὸ τέταρτον τῆς γῆς* in die Gewalt des

θάνατος gegeben wird. Es liegt nun auf der Hand, dafs sich jene Eigentümlichkeit aus J^1 auch in den angeführten Worten aus 12, 4 findet. Dazu kommt, dafs Kap. 12 der Anfang einer Scene ist, in der die Dreizahl die gleiche Rolle spielt: Drei Thiere sind es, welche sich gegen das Volk Gottes verbünden, der Drache, das Meertier und das Landtier (12, 3. 13, 1. 11); drei Dämonen senden sie nach 16, 13 aus, um die Könige der Erde nach Harmageddon zu entbieten; in drei Teile wird nach dem Bericht 16, 19, dessen Zugehörigkeit zu J^1 unten nachgewiesen werden wird, ἡ πόλις ἡ μεγάλη durch das grofse Erdbeben zerrissen, während nach J^2 11, 13 von eben derselben Stadt ein δέκατον fällt. Somit kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, dafs sich J^1 mit Kap. 12 weiter fortsetzt.

Dafs hier in einer Weise vom Messias geredet wird, welche sich mit einer christlichen Abfassung des Kapitels schlechterdings nicht verträgt, ist von Vischer erstmalig mit Entschiedenheit behauptet, und der Widerspruch wie die Zustimmung, welche er erfahren hat, haben nur dazu gedient, seine Position noch sicherer zu machen. Um indefs nicht bei blofsen Behauptungen hinsichtlich dieses wichtigen Punktes stehen zu bleiben, werfe ich einen Blick auf das, was seine entschiedensten Gegner, Völter und Beyschlag, gegen ihn bemerkt haben.

Vischer behauptet, es könne Kap. 12 nicht von der Geburt des Messias Jesus in Bethlehem die Rede sein, weil die Stelle des Weissagungsbuches, wo dieser Bericht eintrete, uns kurz vor das Ende führe, und weil überhaupt ein Christ von der Geburt Jesu nicht in einer Weissagung hätte reden können. Gegen den erstgenannten Grund kehrt sich Beyschlag mit der Behauptung, dafs die Scenen der Apokalypse keineswegs nach purer Zeitfolge fortschreiten. Dafür beruft er sich auf 11, 7 f., wo von dem Kampfe des Tieres aus dem Abgrunde geredet werde, obwohl dasselbe erst Kap. 13 seine ausdrückliche Einführung finde; desgleichen auf 11, 15—19, wodurch der Leser bereits bis an die Schwelle des Weltgerichts geführt werde, während dann die folgenden Kapitel erst von den Verfolgungen handelten. Auf diesen

Einwand ist bereits geantwortet, sofern nachgewiesen ist, dafs jene Stücke auf R zurückgehen. Besser wird Vischer von Völter getroffen, wenn dieser bemerkt: „Nach Kap. 11 steht die Vollendung des Geheimnisses Gottes unmittelbar bevor, der Himmel jubelt, dafs Gott endlich die Gewalt und Herrschaft ergriffen, um auf Erden nunmehr zu richten, um die Verderber der Erde zu bestrafen und seinen Knechten den verdienten Lohn zu geben. Was ist nun das für eine Vollendung des Geheimnisses Gottes, was ist das für eine Bestrafung der Erdenverderber, für eine Belohnung der Gottesknechte, wenn der Messias, der nun erscheint, von dem Teufel verjagt, die Messiasmutter in die Wüste getrieben wird und der Teufel auf Erden nun erst recht sein schreckliches Werk beginnt.“ Diese sehr deklamatorische Polemik gegen Vischer kann ich mir insofern wohl gefallen lassen, als sie meine Behauptung rechtfertigt, dafs erst mit Kap. 12 die siebente Posaunenplage beginne. Völter hat durchaus recht, wenn er 11, 15ᵇ—18 nicht als Einleitung zu einer solchen Messiaserscheinung brauchen kann, wie dieselbe Kap. 12 erzählt wird. Auch das Erscheinen der beiden Zeugen Gottes in Kap. 11 eignet sich nur als Vorbereitung zur Erscheinung des Messias zum Gerichte, nicht aber zu der vorübergehenden in Kap. 12, hinter welcher dann erst recht der Triumph der Weltmächte beginnt. Aber es ist ja auch nachgewiesen, dafs 11, 1—13 aus J^2 stammt und deshalb garnicht Vorbereitung zu Kap. 12 sein kann. Indes wird mit allen diesen berechtigten Einwendungen gegen Vischers Beweisführung die Thatsache nicht umgestofsen, dafs von einer Erscheinung des Messias nach dem letzten Posaunenstofse die Rede ist, und dafs eine solche nicht auf Jesu Geburt zu Bethlehem gedeutet werden kann. — Noch weniger aber wird sich dagegen sagen lassen, dafs ein Ereignis der Vergangenheit, wie es für einen christlichen Verfasser die Geburt Jesu war, nicht in dieser Weise und an dieser chronologischen Stelle dargestellt werden konnte. Beyschlag merkt die eigentliche Schwierigkeit gar nicht, wenn er nur versichert, ein prophetischer Dichter hätte sehr wohl in der in Kap. 12 vorliegenden Form über Jesu Geschick reden können, und Vischer übersetze die Poesie des Apoka-

lyptikers unberechtigt in Prosa, um sie mit der Geschichte in Konflikt zu bringen.

Dafs sich der Bericht in Kap. 12 mit der Geschichte Jesu nicht reimt, scheint auch mir gewifs. Allein Vischer sowohl wie seine Gegner deuten den Abschnitt falsch und kommen deshalb erst recht nicht auseinander. Zu meiner Freude hat Pfleiderer darauf hingewiesen, dafs von einer irdischen Geburt des Messias überhaupt nicht die Rede ist. Das ganze Ereignis Kap. 12 erscheint ja *ἐν τῷ οὐρανῷ*. Von einer solchen himmlischen Geburt des Messias und von einem Kampfe gegen ihn von Seiten des im Himmel weilenden *διάβολος* weifs die christliche Theologie nichts. Von einer doppelten Erscheinung des Messias auf Erden, die von Völter und Genossen energisch als ein Charakteristikum des christlichen Ursprungs geltend gemacht, von Vischer und seinen Anhängern nur unzureichend erklärt wird aus dem Bestreben, die Anschauungen von der sieghaften Erscheinung des Messias vom Himmel her und der seiner Abstammung aus dem Hause Davids zu kombinieren, und nur sehr notdürftig gedeckt wird durch die Berufung auf eine Stelle aus dem jerusalemischen Talmud, deren Beeinflufstsein durch christliche Gedanken sehr wahrscheinlich ist — von einer solchen doppelten Erscheinung ist in J^1 nicht die Rede. Der Messias kann nicht deshalb 19, 11 ff. auf weifsem Rosse aus dem Himmel sprengen, weil er nach 12, 5 von der Erde in den Himmel entrückt ist, sondern weil er bisher überhaupt nur im Himmel gewesen ist. J^1 kennt nur e i n e irdische Erscheinung des Messias, die im Glanze eines Kriegeshelden. Eben damit ist aber unausweichlich bewiesen, dafs wir uns hier auf jüdischem und nicht auf christlichem Boden befinden. Ich kann es mir ersparen, in die Kontroverse einzutreten, ob ein Christ in bildlicher Darstellung von Jesu Errettetwerden aus den irdischen Nachstellungen des Satans so sprechen konnte, dafs er das eben geborene Kind an den Thron Gottes versetzt werden läfst. Ich glaube allerdings mit Vischer, dafs das höchst auffallend und unerklärlich sein würde. Sicher ist, dafs der unentstellte Bericht in Kap. 12 mit der Erscheinung Jesu nichts zu thun hat und speziell den An-

schauungen der christlichen Urapokalypse widerspricht. Während in dieser der Messias göttliche Ehre erhält und 3, 14 als ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ bezeichnet wird, tritt seine Geburt, die Vollendung des göttlichen Geheimnisses, erst nach der siebenten Posaune, also ganz in der Endzeit ein. Er präexistiert wohl, aber vor ihm existiert jenes Weib mit den 12 Sternen, das himmlische Jerusalem (Gal. 4, 26), seine Mutter. Er ist wohl bestimmt dazu, grofse Machtthaten gegen die Heiden auszuüben (12, 5), aber noch könnte er den himmlischen Feinden des Volkes Israel erliegen, dem Satan, welcher das Volk Gottes vor Gott verklagt (12, 10. vgl. Zach. 3. Job. 1. 2). So mufs er denn auch durch Michael, den Fürst und Verteidiger Israels (vgl. Dan. 10, 13. 21. 12, 1) und dessen Engel beschützt werden. Man sieht, alles, was hier vom Messias gesagt ist, begreift sich lediglich aus jüdischen Prämissen. Beyschlags Bemühen, dem auszuweichen, führt ihn S. 110 f. zu Reflexionen von homiletischem Charakter, bei denen dem Exegeten jedes Gefühl für die Eigenart des vorliegenden Abschnittes abhanden gekommen zu sein scheint. Er sagt: „Dafs wir hier mehr haben als ein jüdisches Märchen, nämlich die poetische Einkleidung einer christlichen Idee, darauf müssen uns schon die Jubeltöne führen, in denen v. 10 ff. das in Rede stehende Ereignis gefeiert wird. Denn es ist nicht so, wie Vischer anfangs es darstellt, als wenn der Drache nur eben, um das Kind zu haschen, den Himmel stürmte, sondern — wie Vischer hernach auch anerkennt, ohne es zu verwerten — er hatte bis dahin einen Standort im Himmel, vor Gott, bei dem er die „Brüder“ der Engel, die Frommen auf Erden, „verklagen konnte Tag und Nacht;“ von nun an aber hat er diesen Standort im Himmel verloren und mit seiner Verklägermacht ist es aus. Warum und wodurch?“ Hiergegen möchte ich zuerst bemerken, dafs es wenig wissenschaftlich ist, wenn Beyschlag von den aufserkanonischen jüdischen Vorstellungen nie anders als mit Hohn und Geringschätzung redet. Mit welchem Grunde kann er, der doch sicherlich nicht Weniges aus den alttestamentlichen Schriften als sagenhaft bezeichnet und auch dem Neuen Testamente gegenüber mit diesem Urteile nicht zurückhält,

das, was infolge des Beschlusses der Rabbinen im alttestamentlichen Kanon keine Aufnahme gefunden hat, verächtlich als „jüdisches Märchen“, „Gewirre jüdischer Phantasie“, „dürftige Produkte des späteren Judentums“ bezeichnen. Würde er eine genauere Kenntnis dieser Schriften haben, so würde sein jetzt durch den traditionellen Kanonbegriff beengtes Urteil etwas feiner und vorsichtiger sein. Er würde es dann auch für der Mühe wert halten, nachzuforschen, ob nicht das, was er als jüdisches Märchen denunziert hat, einen tieferen Sinn besitzt. Gewiſs, Satan verliert seinen Standort im Himmel. Weshalb? Zur Erklärung davon bedarf man wahrlich nicht Beyschlags Versöhnungstheorie, wonach „durch die in dem Erzengel Michael symbolisierte Siegesmacht der ewigen Liebe, wie sie im Blute Christi sich offenbart hat, die Weltmacht des Bösen gebrochen ist, die Schuld getilgt und den Gerechtfertigten die Kraft verliehen, dem Bösen siegreich bis aufs Blut zu widerstehen.“ Satan hat seine Feindschaft wider das Volk Gottes bisher durch seine Anklagen gegen die Glieder desselben erwiesen. Jetzt, wo er durch Tötung des eben geborenen Messias das Werk Gottes geradezu zu vernichten suchte, ist das Maſs seiner Frevel voll geworden. Er wird durch den Fürsten Israels überwunden, aus dem Himmel verbannt und versucht nun auf Erden seine letzten Anschläge auszuführen, für die ihm nur noch eine kurze Frist zu Gebote steht, da ja der Messias, welcher ihn auch auf Erden schlagen wird, bereits geboren ist. — In wiefern sollten zu solchem Ereignisse die Jubeltöne aus V. 10 nicht passen? In der That ist durch den Sieg Michaels und seiner Engel Gottes und des Messias Sache gegenüber dem Satan gewonnen. Daſs sich in diesen ganz einfachen und deutlichen Sinn der Worte diejenigen nicht zu finden wissen, welche die Apokalypse ohne weiteres einem christlichen Verfasser zuschreiben, begreife ich, und ebenso, daſs sie sich in ihrer Not zu V. 11 flüchten, der als Zusatz des R besonders leicht zu erweisen ist.

Auf Grund dieser Darstellung wird man die zum Teil berechtigten Einwände gegen die Ausführungen Vischers beseitigen können, so z. B. die gegen die allerdings sehr unglückliche Äuſserung, dem

Messias und dem Volke in seiner Gesamtheit könne der Satan nichts thun, deshalb quäle er die Söhne des Weibes, welche im Bereiche seiner Macht auf Erden seien (vgl. S. 30). Das Weib ist eben gar nicht das empirische Volk Israel, sondern das himmlische, präexistierende, welches den Messias gebiert. Dagegen bedarf es zu einem vollständigen Nachweise des jüdischen Ursprungs von Kap. 12 noch der Verständigung über das, was der Hand des Redaktors angehört.

Es ist in dieser Beziehung sehr bemerkenswert, dafs Völter mit seinen Gegnern in dem Urteile zusammentrifft, V. 11 müsse ein späterer Zusatz sein. Daran ist denn auch in der That nicht zu zweifeln. Während in V. 7—9 von dem Kampfe Michaels und seiner Engel mit dem Teufel und seiner Schar berichtet wird und V. 10 den Sieg jener feiert, so redet V. 11 von dem geistigen Siege der Märtyrer über den Teufel. Als späterer Zusatz giebt sich dieser Gedanke schon dadurch zu erkennen, dafs er an einen Nebenzug in V. 10 anknüpft, nämlich an die vom Teufel vor Gott verklagten *ἀδελφοί*. Von einer Verfolgung derselben ist aber bisher noch gar nicht die Rede gewesen, da ja der Satan bisher als im Himmel weilend vorgestellt wurde. Erst in der zweiten Hälfte von V. 12 wird der Erde verkündigt, dafs nun der Teufel über sie grofses Unglück bringen werde, und V. 17 wird dann berichtet, dafs er angefangen habe, dieses auszuführen. Auch hier hat Beyschlag (S. 111) die eigentliche Schwierigkeit gar nicht bemerkt, sonst würde er sie wohl durch den bei der Erklärung der Apokalypse besonders beliebten Kunstausdruck „proleptisch“ beseitigt haben. — So wenig wie V. 11 sich an V. 10 anschliefst, so wenig V. 12 an V. 11. In jenem werden Himmel und Himmelsbewohner aufgefordert, sich zu freuen, gegenüber der *γῆ* und *θάλασσα*, denen ein *οὐαί* zugerufen wird. Daraus wird man doch wohl folgern dürfen, dafs es sich im Vorhergehenden um ein erfreuliches himmlisches Ereignis gehandelt hat. Davon berichtet aber nur V. 10, während V. 11 von einem Siege auf Erden erzählt, zu dem das *οὐαί* in V. 12 in seltsamen Kontrast tritt. Dafs es nicht angeht, mit Weyland V. 10 und 11, mit Schoen V. 10—12

als christlichen Zusatz zu streichen, bedarf nach dem Gesagten keines weiteren Beweises. — Dazu kommt nun, dafs der Gebrauch von *νικᾶν* in V. 11 längst begriffen ist als eine Eigentümlichkeit des R, dafs ferner das Blut des Lammes eine Vorstellung ist, welche wohl aus U bekannt ist, die aber in dem Berichte in Kap. 12 gar keine Anknüpfung hat, da dort der Messias als *τέκνον* und nicht als *ἀρνίον* in Frage kommt, und da der Bericht V. 5 ein Märtyrertum des Messias geradezu ausschliefst; vgl. dazu Sabatier S. 578. Somit dürfte erwiesen sein, dafs V. 11 offenbar späterer Zusatz des R ist, den man als solchen erkennt, ganz abgesehen davon, dafs er christliche Züge trägt. Wie der R dazu gekommen ist, denselben einzufügen, erklärt sich leicht. Dafs er die ganze Scene gedeutet hat wie die an der Einheit der Apokalypse festhaltenden Kritiker, also auf Jesu Geburt und Himmelfahrt, versteht sich von selbst. Da lag es dann nahe genug, besonders für jemand, der in der Zeit der Christenverfolgung lebte, neben den Triumph Michaels über den Teufel, den Triumph der Gläubigen über den *διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος, ζητῶν τίνα καταπίῃ* (1. Petr. 5, 8) zu stellen. Es liegen hier bei dem R dieselben Prämissen vor wie bei seinen Zusätzen 11, 15ᵇ—18: Die irdische Geburt des Messias Jesus, auf welche er 12, 5 deutete, konnte nicht an der Stelle stehen, wo man eher seine Parusie erwarten sollte. Daher jene Zusätze, durch welche es möglich wurde, mit Kap. 12 einen ganz neuen Abschnitt beginnen zu lassen.

Ist nun in jeder Beziehung festgestellt, dafs in Kap. 12 ein Stück aus jüdischer Feder, die Fortsetzung von J^1, vorliegt, so kann man es nicht, wie Völter thut, „reine Willkür" nennen, wenn man mit Vischer und Genossen die christliche Wendung am Schlufs von V. 17 als Zusatz des R beurteilt. Und zwar genügt es nicht, einfach *Ἰησοῦ* zu streichen, sondern man mufs, wie x, den ganzen Satz: *καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ,* beseitigen, dessen Parallelen in U und R bekannt sind. Aufser 11, 3. 7 kommt *μαρτυρεῖν* mit seinen Derivaten nur bei U und R vor.

Auch Pfleiderer wird natürlich die fraglichen Worte in V. 17 als christlichen Zusatz beurteilen. Aber er begnügt sich nicht

damit, sondern scheint auch in dem Abschnitte V. 12—17 sonst allerlei auf die Rechnung von R zu setzen. Seine Äufserungen zeigen auch hier die gewohnte Unbestimmtheit, mit der man zu präzisen Resultaten nicht gelangen kann. Er bemerkt: „Die christliche Zuthat beschränkt sich nicht auf V. 11, sondern geht ohne Zweifel noch weiter. Denn die nachfolgende Beschreibung vom grimmigen Wüten des Drachen auf Erden pafst gewifs nicht zu der vorherigen Überwindung des Drachen, mit welcher ja nach V. 10 die Rettung und Aufrichtung des Gottesreiches schon vollendet ist.“ Aber weshalb denn nicht? Das Wüten des Drachen auf Erden wird doch deutlich genug 12, 12 als eine letzte Anstrengung bezeichnet, nachdem seine Stellung im Himmel unwiederbringlich verloren ist. Und wenn des Satans Versuch, durch Tötung des Kindes Gottes Heilsplan und das Regiment des Messias zu vernichten, mifslungen ist, so kann mit vollem Rechte darüber triumphiert werden in dem Tone von V. 10. Damit wird dann auch Weizsäckers Behauptung erledigt sein, welcher meint, mit V. 12 sei das Gesicht abgeschlossen; V. 13—17 sei als Fortsetzung erzwungen und unklar, erklärlich nur, wenn ein neuer Bearbeiter etwas anderes daraus machen wollte.

Die Beurteilung von V. 18 hängt ab von der Beurteilung von Kap. 13 in seinem Verhältnis zu Kap. 12, ob dasselbe aus derselben Quelle stamme oder nicht. Somit wird das Urteil hierüber noch ein wenig hinauszuschieben sein. Dagegen ist es durchaus nötig, Kap. 12 noch einmal darauf anzusehen, ob es nicht noch an anderen Stellen die Hand des R aufweise. Christliche Äufserungen finden sich freilich sonst nicht. Aber damit ist nicht bewiesen, dafs der ursprüngliche Text intakt geblieben ist. — Ich bemerke auch von den folgenden Untersuchungen ausdrücklich, dafs ihr Resultat für das Gesamturteil über die Zusammensetzung der Apokalypse durchaus ohne Belang ist. Nach meiner Empfindung stammt aus der Hand des Redaktors der Satz aus V. 5: *καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ.* Dieser überflüssige Zusatz erklärt sich wohl daraus, dafs der R, welcher die Geburt des Messias offenbar von der Geburt Jesu in Bethlehem verstand, sein Entrücktwerden zu Gott

auf die Himmelfahrt deutete und deshalb genauer vom Throne Gottes, als von der Stätte der himmlischen Herrschaft, redete. — Auch V. 6 erscheint mir als ein Zusatz von R, wodurch derselbe in seinem bekannten Eifer, zu ergänzen und zu vervollständigen, über das Schicksal des Weibes eine Bemerkung machte, die ihm bei seinem Verständnis der folgenden Ausführung nötig erschien. Vergleicht man V. 6 und V. 14 miteinander, so erkennt man zunächst, dafs der Bericht von der Flucht des Weibes in letzterem viel besser motiviert auftritt: ἐδίωξεν τὴν γυναῖκα ἥτις ἔτεκεν τὸν ἄρσενα V. 13. Ferner ist dort die Beschreibung viel anschaulicher; anstatt des einfachen ἡ γυνὴ ἔφυγεν, heifst es, dafs dem Weibe zum Fortfliegen (es befand sich ja im Himmel) die zwei Fittige des grofsen Adlers gegeben seien — eine Wendung, durch welche sich dieses Stück wieder deutlich als von J[1] stammend bezeugt; vgl. 8, 13. Endlich wird in V. 6 die Deutung der mystischen Zeitangabe in V. 14: καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ gegeben. — Aus alledem scheint hervorzugehen, dafs in V. 14 der Originalsatz vorliegt.

Wichtiger für das Verständnis des Ganzen erscheinen mir gewisse Ergänzungen in V. 9 und 13. Auffallend unter den Attributen, welche in V. 9 ὁ δράκων ὁ μέγας erhält, ist: ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην. Es ist das eine der sogenannten „proleptischen“ Wendungen, welche bisher noch immer als Eigentum des R erkannt sind; die vorliegende weist auf die Verführung der Völker hin, von der 20, 3. 8. 10 die Rede ist. Auf die Rechnung von R wird dann auch wohl der Satz ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν kommen, nicht blofs weil derselbe eine durch den Aufschub veranlafste Wiederholung der ersten Worte in V. 9 ist, sondern weil er dieselben in einer Form wiederholt, welche mir den Sinn des Originals nicht zu treffen scheint. Es ist höchst beachtenswert, dafs βάλλω dreimal absolut, ohne Hinzufügung von εἰς τὴν γ῀ν gebraucht wird, nämlich am Anfang und am Schlufs von V. 9 und in V. 10; vgl. dagegen z. B. 20, 3. An jenen Stellen wird man βάλλειν mit „niederstrecken“ übersetzen müssen. Nachdem in V. 8 berichtet ist, dafs der Teufel und seine Engel weder

siegen, noch überhaupt einen Ort im Himmel behaupten konnten, heifst es, dafs sie niedergestreckt seien durch Michael und seine Scharen. Dafs diese Auffassung die richtige ist, dürfte sich aus V. 12 ergeben, wo die Worte *κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς* die Vorstellung ausschliefsen, dafs der Satan und seine Engel bereits auf die Erde gestürzt seien. Die andere Stelle aber, wo zu dem *ἐβλήθη* noch *εἰς τὴν γῆν* hinzugefügt ist, V. 13, verrät sich ebenfalls als Zusatz des R. Es ist doch eine etwas seltsame Vorstellung, die in den Worten: *ὅτε εἶδεν ὁ δράκων, ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν* V. 13, ausgedrückt ist. Hat denn der Teufel geschlafen, als man ihn herabstürzte? Es ist aber nicht blofs die Ungeschicklichkeit des Ausdrucks, welche jene Worte verdächtig macht; sie passen auch gar nicht, da das Weib, ehe ihm die Flügel gegeben waren zur Flucht in die Wüste, noch im Himmel gedacht ist. Das steht aufser Zweifel, wenn V. 6 dem R angehört; aber auch ohne das kann V. 14 nur als Parallele von V. 6, nicht als Fortsetzung des dort Berichteten betrachtet werden. Der Redaktor, wenn auf seine Rechnung V. 6 zu schreiben ist, hat sich die Sache natürlich anders gedacht, und vielleicht war gerade sein Misverständnis des *ἐβλήθη* von einem Herabstürzen auf die Erde Anlafs, V. 6 einzufügen und also zu berichten, dafs das Weib eben da sich befunden habe, wohin der Teufel gestürzt sei. Aber leider verrät ihn V. 14, der schlechterdings nicht voraussetzt, dafs das Weib schon auf der Erde gewesen. Das *κατέβη* in V. 12 wird ausgeführt in dem, was von V. 13 an berichtet wird.

Die beiden Tiere, Kap. 13.

Was Kap. 13 betrifft, so werde ich wie bei Kap. 12 zunächst nachweisen, dafs es mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, um sodann zu zeigen, wie und wo der Redaktor in den Text eingegriffen hat.

Weizsäcker und Völter leugnen die Zusammengehörigkeit von Kap. 12 und 13 auf Grund von Erwägungen, die sich erst im weiteren Verlaufe der Untersuchung als unrichtig ergeben werden. Ich werde deshalb zunächst positiv den Beweis zu führen versuchen, dafs Kap. 13 auf das engste mit Kap. 12 zusammenhängt. Es ist bewiesen, dafs es ein Irrtum war, wenn Weizsäcker und Pflei-

derer behaupteten, der Plan des Drachen, die übrigen vom Samen des Weibes auf der Erde zu verfolgen, sei durch den Redaktor hinzugefügt. Es ist dieser Zug vielmehr das Moment, an welches sich die ganze weitere Entwickelung anknüpft. Überdies ist dieses als notwendig schon dadurch festgestellt, dafs der Inhalt der letzten Posaune nach 8, 13 ein grofses Unglück für die Erde berichten mufs. Von einem solchen ist weder in 11, 15ᵇ—18, dem Zusatze von R, die Rede, noch in 12, 1—11. Wo soll nun davon die Rede sein, wenn nicht in Kap. 13? Dafs die später berichteten Plagen in einen ganz anderen Zusammenhang gehören, wird nachher nachgewiesen werden. Es ist ferner oben bereits darauf hingewiesen, dafs die Dreiheit der Tiere sich anschliefst an die J[1] eigentümliche Verwendung der Dreizahl. In dem Abschnitte 16, 13—16, der dem R nicht angehören kann, da dieser ihn in V. 15 offenbar interpoliert hat, sieht man die drei Tiere mit den drei von ihnen ausgesandten Dämonen bei einander. Das Gleiche gilt von dem Abschnitte 19, 11—20, 15. — Somit liegt kein Grund vor, die vorliegende Verbindung aufzugeben, nach welcher Kap. 12 und 13 zusammengehören.

Wenn Weizsäcker meint: „Die Gesichte des Tieres in Kap. 13 und 17 haben gar nichts mehr mit der jüdischen Heimat zu thun," so ist für Kap. 13 sehr leicht nachzuweisen, dafs Vischer und Genossen ganz recht haben, wenn sie dieses Kapitel gerade ebenso wie Kap. 12 einem jüdischen Verfasser zuschreiben. Ein direkt christlicher Zug findet sich nur in V. 8: *ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.* Von Vischer bis Schoen hat man erkannt, dafs die Worte *τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου* Einschub von christlicher Hand seien. Vischers Ansicht ist in Völters Streitschrift (S. 29) in einer Weise zurückgewiesen, gegen die sich alle Theologen, welche auf Anstand in den wissenschaftlichen Verhandlungen halten, als durchaus unzulässig erklären müssen. Es ist höchst beklagenswert, dafs sich an die neue Periode in der Entwickelung der Kritik bezüglich der Apokalypse gleich in solchem Mafse polemischer Schmutz angesetzt hat, dafs man sich fast schämen mufs, in die Verhandlungen einzutreten.

Es war wohl etwas unvorsichtig, wenn Vischer (S. 39) meinte, es sei rein unklar, was mit dem schwerfälligen Ausdruck *ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* gemeint sei; der christliche Redaktor hat sich dabei sicher etwas gedacht. Aber damit wird doch die Thatsache nicht beseitigt, dafs der Ausdruck im höchsten Mafse schwerfällig und mifsverständlich ist. Wäre das Resultat nicht ein gar zu unsinniges, so läge es, rein grammatisch betrachtet, doch wohl viel näher, *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* von *ἐσφαγμένου* als von *γέγραπται* abhängig sein zu lassen. Und auch das ist eine sehr merkwürdige, auf jeden Fall der Erklärung bedürftige Vorstellung, dafs das von Erschaffung der Welt her existierende Lebensbuch als Buch des geschlachteten Lammes bezeichnet wird. Mag man letzteres sich mit Beyschlag nach 1. Petr. 1, 18—20 deuten wollen, so ist zu betonen, dafs dieser Theologe auch hier die erste, gröfsere Schwierigkeit gar nicht berührt. Bei Völter liegt die Sache nicht anders, da er V. 8 ganz als späteren Zusatz ausscheidet (im Gegensatz zu den Bestimmungen seiner Hauptschrift). Aber freilich, die blofse Annahme, der Redaktor habe durch seinen Zusatz *τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου* unserem Kapitel ein christliches Gepräge geben wollen, erklärt es nicht, weshalb gerade an dieser wenig geeigneten Stelle der christliche Stempel aufgedrückt ist. Es begreift sich das nur, wenn R das Bedürfnis empfand, seine jüdische Quelle J^1 mit den Vorstellungen der christlichen Urapokalypse in Übereinstimmung zu bringen. Deshalb machte er an der ersten Stelle, wo von einem Lebensbuche die Rede ist, durch den Zusatz *τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου* darauf aufmerksam, dafs es sich hier um das Buch handele, das nach Kap. 5 das geschlachtete Lamm öffnet. Seine Deutung ist freilich unrichtig. Dafs diese an der letzten Stelle 21, 27 noch einmal vorkommende Näherbestimmung des Lebensbuches in 17, 8. 20, 12. 15 fehlt, bedarf nun keiner besonderen Erklärung.

Noch an einer anderen Stelle des Kapitels scheint sich ein christlicher Anklang zu finden. Von dem ersten Tiere, das aus dem Meere aufsteigt, wird V. 3 berichtet: *καὶ μίαν ἐκ τῶν κε-*

φαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον. Dafs diese Beschreibung anklingt an die des ἀρνίον ἐσφαγμένον, ist schon oft bemerkt worden, und Vischer hat gar die oben als unmöglich erwiesene Behauptung gewagt, dieses Bild gehe wohl auf 13, 3 zurück. Die Sache kann eher umgekehrt liegen. Aus 17, 9 f. geht hervor, dafs man die Häupter dieses Tieres auf Könige von Rom gedeutet hat, von denen der eine als achter wiederkommen wird. Dafs unter demselben der Nero redivivus zu verstehen sei, werde ich unten nachzuweisen versuchen. Nun ist aber sehr leicht zu zeigen, dafs jene ganze Deutung des Tieres 17, 7—18 auf die Rechnung des christlichen Redaktors kommt, der hier, wie so oft, die ihm vorliegenden Texte unrichtig gedeutet hat. Das aus dem Meere auftauchende Tier ist ebenso wie der Drache und wie das vom Lande kommende Tier eine Person und nicht eine Weltmacht, und die ganze Deutung des Tieres resp. des einen Hornes desselben auf Nero ist dem ursprünglichen Texte völlig fremd. Von dieser Voraussetzung aus, die als richtig zu erweisen mir seiner Zeit nicht schwer werden soll, machen die Worte V. 3: καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον, einen verdächtigen Eindruck. Derselbe steigert sich, wenn es weiter heifst: καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη. Hier ist das Subjekt, welches die πληγή hat, nicht das eine Haupt, sondern das θηρίον selbst, und nicht anders verhält es sich mit dem entsprechenden Ausdrucke in V. 12. Das legt die Vermutung sehr nahe, dafs der ursprüngliche Text von einer Verwundung des einen Hauptes nichts gewufst hat, sondern nur von einer tötlichen Krankheit des Tieres. Dem würde der von dem klassischen und dem sonstigen neutestamentlichen[1]) Sprachgebrauch abweichende, auf LXX und Apokryphen hinweisende Gebrauch von πληγή in der Apokalypse entsprechen; vgl. 9, 18. 20. 11, 6. 15, 1. 6. 8. 16, 9. 21. 18, 4. 8. 21, 9. 22, 18. Hiermit scheint nun nicht zu stimmen 13, 14: ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν. Es handelt sich dort nicht um eine tötliche Krankheit, sondern

1) Vgl. Luk. 10, 30. 12, 48. Act. 16, 23. 33. 2. Kor. 6, 5. 11, 23.

um einen verwundenden Schwertstreich. Allein gerade diese Wendung ist höchst verdächtig, da vorher von einem gegen das Tier erhobenen Schwerte gar nicht die Rede gewesen ist, hier also völlig unvorbereitet ein neuer, an sich durchaus nicht ohne weiteres deutlicher Zug eintritt. Noch auffallender ist hier die Bemerkung: *καὶ ἔζησεν*, aus welcher man bei Vergleich von 2, 8 schliefsen mufs, der Verfasser setze voraus, dafs das Tier wirklich gestorben sei. Alles dieses pafst zu der Deutung in 17, 7—18 und der späteren Nerosage, wonach der durch eigene Hand gefallene Nero aus dem Totenreiche wiederkehrt,[1]) nicht aber zu 13, 3ᵇ und 12, wonach von nichts anderem die Rede ist, als von einer tötlichen Krankheit des Tieres, von welcher dasselbe gesund wird. Beachtet man nun, dafs der fragliche Satz in V. 14 ziemlich überflüssig ist, da V. 12 schon mehr als das Nötige gethan hat, um einer Konfusion zwischen den beiden Tieren vorzubeugen, wie denn auch von V. 15 an *θηρίον* ohne jede weitere Näherbestimmung gebraucht wird, und beachtet man ferner, dafs die fraglichen Worte in V. 3 eine Notiz sind, welcher der nötige Anschlufs an die Konstruktion der sie umgebenden Sätze fehlt, so darf man in beiden Stücken die Hand des R erkennen, dessen Tendenz, das erste *θηρίον*, resp. dessen eines Haupt mit Nero in Zusammenhang zu bringen, aus Kap. 17 deutlich ist. So ist denn auch zuzugeben, dafs sich in dem *ἐσφαγμένην* V. 3 die Hand eines Christen verrät, aber eben nur die des R, welcher das Bild vom geschlachteten Lamme im Sinne hatte. Der ursprüngliche Text weifs weder etwas von einer Beziehung des ersten Tieres zu Nero, noch von einer solchen zu dem *ἀρνίον*.

Man hat nun bei dem zweiten Tiere 13, 11 eine Beziehung zu dem *ἀρνίον ἐσφαγμένον* vermutet. Indes liegt solche Annahme doch viel weniger nahe, als bei dem ersten, da gerade das charakteristische Attribut *ἐσφαγμένον* fehlt. Das Richtige hat in dieser Beziehung wohl Weizsäcker S. 514 bemerkt: „Das zweite Tier in Kap. 13 knüpft als Bild nur ganz äufserlich noch an

1) Vgl. Zahn a. a. O.

Daniel an, insofern als dort in Kap. 8 das Bild des Widders mit den zwei Hörnern folgt. Zwei Hörner hat nun auch das zweite Tier in der Apokalypse; was es aber sein soll, ist 13, 11 in den zwei Merkmalen ausgedrückt, dafs es vom Lande aufsteigt und dafs es den Gegensatz in sich vereinigt, einem Lamm und zugleich einem Drachen zu gleichen. Seiner Abkunft nach gehört es also nicht dem Satan, sondern dem Reiche Gottes an; seinem Wesen nach ist es der falsche Prophet, der mit der Gestalt des Lammes betrügt und dem Satan dient. Dies thut er, indem er der widerchristlichen Macht beisteht und die Menschen dazu verführt.“ Somit erklärt sich in der That das Bild vollständig, ohne dafs es nötig wäre, eine Parallele zu dem *ἀρνίον* in Kap. 5 anzunehmen. Dagegen ist es gleich von vornherein nicht unwahrscheinlich, dafs es in irgend welchem Gegensatze gedacht ist zu dem *ἀρνίον* in Kap. 14, das inmitten der 144 000 mit dem Siegel Gottes Versehenen steht. Dafs damit aber nicht doch noch nachträglich erwiesen wird, dafs Kap. 13 christlichen Ursprunges sei, werde ich bei der Untersuchung von Kap. 14 festzustellen versuchen.

Ich habe nun den sehr lebhaften Eindruck, dafs mit den bisher dem R zugeschobenen Stücken die Thätigkeit desselben in Kap. 13 noch nicht in ihrem vollen Umfange dargelegt ist, dafs derselbe vielmehr zunächst in die Verse 4 – 7 ziemlich häufig eingegriffen hat. Dafs die Darstellung hier eine in hohem Mafse eintönige und durch Anwendung der gleichen Worte und Sätze ungeschickte ist, dürfte selbst bei flüchtigem Lesen nicht verborgen bleiben können. In V. 4, V. 5 und V. 7 überrascht es, dafs je zwei Sätze von der gleichen Form auftreten. Dafs je einer von denselben durch R hinzugefügt ist, ergiebt sich aus den verschiedensten Anzeichen. In V. 4 scheinen die Worte: *καὶ προσεκύνησαν τῷ θηρίῳ λέγοντες· τίς ὅμοιος τῷ θηρίῳ καὶ τίς δύναται πολεμῆσαι μετ᾽ αὐτοῦ*, durch R hinzugefügt zu sein. Es ist bemerkenswert, dafs jener Ausruf sich gar nicht an das Vorhergehende anschliefst, da dort von Kriegführen oder Rüstung zum Kriege überhaupt nicht die Rede ist. Noch bedeutsamer aber ist, dafs in V. 8 als von einem zukünftigen Ereignis gesagt wird,

dafs die Erdbewohner das Tier anbeten werden. Völter hat in seiner Streitschrift (S. 30) mit Recht auf die Inkongruenz zwischen dem Futur *προσκυνήσουσιν* V. 8 und dem Aorist *προσεκύνησαν* in V. 4 aufmerksam gemacht und daraus geschlossen, dafs V. 8 als späterer Zusatz zu begreifen sei. Allein gegen letzteres spricht, abgesehen davon, dafs, wie nachgewiesen, V. 8 in *τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου* einen redaktionellen Zusatz hat, die Thatsache, dafs das Futurum in V. 12 weiter ausgeführt wird. Aus alle dem folgt, dafs vorher noch nicht die Rede gewesen sein kann von einer Anbetung, welche *ὅλη ἡ γῆ* dem Tiere erwiesen hat. — In V. 5 sind offenbar die Worte: *καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ποιῆσαι μῆνας τεσσεράκοντα δύο*, Zusatz von R. Dafs derselbe den Zusammenhang grell unterbricht, ist offenbar. In V. 7 sind die Worte: *καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς*, dem R zuzuweisen. Dieser und der vorige Zusatz (in gewisser Weise auch der erste) erklären sich daraus, dafs der R, welcher in den Bericht 11, 1 ff. das *θηρίον* hineinbrachte, 11, 7 mit dem vorliegenden Berichte kombinieren wollte, was in Kap. 11 von dem Kriege der Heiden gegen Jerusalem und die Heiligen Gottes gesagt ist. Faktisch ist in J^1 nur von einem Kriege der heidnischen Mächte gegen Israel die Rede, jenem in Kap. 19 beschriebenen, wo die Heerscharen durch den Messias und sein himmlisches Heer geschlagen werden.

Endlich mufs ich mit Vischer und Genossen durchaus übereinstimmen, wenn sie die allgemeine Bemerkung in V. 9 und 10 dem R zuschreiben. Derartige Wendungen gehören demselben allemal zu. Verdächtig ist gleich der Anfang: *εἴ τις ἔχει οὖς, ἀκουσάτω*, welcher an die bekannten Zusätze zu den sieben Sendschreiben erinnert. Die Bemerkung aber in V. 10 bezieht sich auf eine Verfolgung der Gläubigen, von welcher der Urtext nichts wufste und die nur von dem R durch die flüchtige Notiz in V. 7^b in den fremden Zusammenhang hineingefügt ist. So kommt es auch, dafs der Gedanke in V. 10 einen fremdartigen Eindruck macht; derselbe ist eben durchaus ungenügend vorbereitet. Völter bemerkt nun gegen Vischer, die Echtheit von 13, 9. 10 werde

bewiesen durch die unbestreitbare Echtheit von V. 18. Allerdings rechnet Vischer diesen Satz der Originalschrift zu. Ich dagegen mufs behaupten, dafs nach Form wie nach Inhalt sein Ursprung auf den R weist. Was die Form betrifft, so sind folgende sämtlich auf R zurückgehende Stellen zu vergleichen: 13, 10. 14, 12. 17, 9. 2, 7. 11. 17. 29. 3, 6. 13. 22. Was den Inhalt anlangt, so ist oben bereits bemerkt, dafs die Deutung des Tieres auf Nero nur aus R stammt. Da es nun keinem Zweifel unterliegen kann, dafs 17, 7 ff. das θηρίον auf Nero redivivus gedeutet ist, und da die Zahl χξϛ' wenigstens auf Nero gedeutet werden kann, so ist der Schlufs selbstverständlich, dafs wir in der That in 13, 18 ebenso wie in 13, 3. 14 einen direkten Hinweis auf Nero aus der Feder von R haben. Trotzdem wird bei Gelegenheit der Untersuchung der Zahl 666 sich ergeben, dafs ein kleiner Rest aus V. 18 J^1 zukommt.

Völter bemüht sich nun, zu zeigen, dafs unser Kapitel schon deshalb nicht jüdischen Ursprunges sein könne, weil die berichtete Verfolgung der ἅγιοι sich auf den jüdischen Krieg nicht beziehe, da sonst von der Zerstörung Jerusalems die Rede hätte sein müssen; hier sei nur von einer Verfolgung die Rede, die zu Gefängnis und Tod geführt habe; seit des Claudius Zeit sei den Juden in dem gesamten römischen Reiche der Aufenthalt und die freie Religionsübung zugestanden. — Das ist alles ganz richtig. Aber wenn die redaktionellen Zusätze aus dem Texte entfernt sind, so weifs der Verfasser überhaupt nichts von einer Verfolgung der ἅγιοι, sondern nur von dem (wie das Folgende zeigt erfolglosen) Bemühen, die Heiligen zu einer Anbetung des Bildnisses des Tieres zu bringen. Nun bemerkt Völter allerdings: „Der Wunsch des Gajus, seine Statue im Tempel in Jerusalem aufzustellen, ist nie zur Ausführung gekommen. Der Kaiser selbst stand davon ab.“ Aber welche furchtbaren Erregungen hatte das Volk durchzumachen, welche heroische Standhaftigkeit hatte es zu beweisen, ehe jene Prüfung von ihm abgewendet wurde! Was hindert uns, die Abfassung von J^1 eben in diese Zeit unter Caligula zu setzen? — Dafs diese Vermutung richtig ist, wird später noch eingehender erwiesen werden.

Das Lamm und die 144 000, 14, 1—5. Der kleine Abschnitt, in welchem das Lamm inmitten von 144 000 erscheint, gehört zu den rätselhaftesten, welche in der überlieferten Form der Apokalypse sich befinden. Völter und Weizsäcker auf der einen Seite, Sabatier und Schoen auf der anderen rechnen denselben zu der Urapokalypse. Weyland dagegen, obwohl in der Konstruktion der Urapokalypse mit den drei zuletzt genannten übereinstimmend, bezeichnet unseren Abschnitt als Zusatz des christlichen Redaktors und stimmt darin mit Vischer, x und Pfleiderer überein. Die Zahl 144 000 erinnert allerdings sogleich an 7, 1 — 8 und legt die Vermutung nahe, daſs auch unser Abschnitt aus J[1] stamme. Allein die Verschiedenheiten zwischen beiden Abschnitten treten doch grell genug hervor. Eine lichtvolle Darstellung derselben findet sich bei Pfleiderer S. 340 — 342. Die 144 000 in Kap. 7 sind die Elite aus den zwölf Stämmen Israels, die Gesamtgemeinde des Heiles in der Endzeit; die in Kap. 14 werden bezeichnet als eine ἀπαρχή von den Menschen, ausgezeichnet durch besondere sittliche Qualitäten, speziell durch Enthaltung von jedem geschlechtlichen Verkehr. So stehen sie mit dem Namen Gottes und des Lammes bezeichnet da als eine Schar christlicher Asketen. Aus dieser Thatsache scheint zu folgen, daſs der christliche Verfasser unseres Abschnittes die jüdische Vorstellung aus 7, 1 — 8 nach seiner Anschauung umgestaltet hat. Freilich wird man zugestehen müssen, daſs eine Schar von 144 000 Asketen im apostolischen Zeitalter keinen Platz findet; der R als Verfasser dieses Abschnittes kann mithin sicher nicht vor den Anfang des zweiten Jahrhunderts gesetzt werden. — Was Beyschlag gegen diese Erörterungen vorbringt, ist völlig unzutreffend und beruht auf der schon oben zurückgewiesenen Anschauung, als seien die 144 000 aus Israel 7, 1 — 8 identisch mit der unzählbaren Zahl aus allen Völkern 7, 9 — 17. Wie der R. in Kap. 7 das Seinige gethan hat, um eine derartige Miſsdeutung zu verhindern, so ist es auch schon aus dem Abschnitt 14, 1—5 an sich deutlich, daſs die 144 000 nicht als identisch gedacht werden sollen mit der gesamten gläubigen Christenheit; sie sind eine ἀπαρχή. Ob bei solcher Sachlage Beyschlag ein Recht hat, Vischer vorzuwerfen, er pflege

eine biblische Wissenschaft, die ihren Triumph finde in der Erfindung anscheinender Widersprüche und in der Beseitigung der zur Ausgleichung derselben hilfreichen Instanzen, werden Vorurteilsfreie zu entscheiden wissen.

In einem Punkte mufs ich nun Vischer entschieden widersprechen. Er meint, der Abschnitt 14, 1—5 greife der Schilderung 15, 1—4 vor und stehe vollkommen aufserhalb des Zusammenhanges; es sei weder eine Verbindung mit dem vorhergehenden noch mit den folgenden Stücken nachzuweisen. — Wenn das wirklich der Fall ist, wie kam dann nur der R dazu, dieses Stück hier einzuschieben? Dafs unmittelbar vorher in Kap. 13 von der Schar derjenigen die Rede ist, welche das einem Lamm und Drachen gleichende Tier verführt hat, das Siegel des ersten Tieres auf Hand und Angesicht zu nehmen, dürfte doch allein schon der Behauptung von dem unvermittelten Eintritt des Stückes 14, 1—5 wehren, wo sich die 144000 mit dem Gottessiegel Versehenen um das Lamm scharen. Fraglich kann nur sein, ob 14, 1—5 ein von dem Redaktor zur Ergänzung hinzugefügter Abschnitt ist, oder ob hier ein Stück vorliegt, das ursprünglich mit Kap. 13 zusammengehangen hat, also jüdischen Ursprungs (J^1) gewesen, sodann aber von der Hand des christlichen Redaktors überarbeitet worden ist.

Letzteres hat nun schon Völter für möglich gehalten. Er streicht in V. 1 die Worte *τὸ ὄνομα αὐτοῦ καί,* da nach 7, 2 ff. die 144000 nur mit dem Siegel Gottes versiegelt werden und also nicht des Lammes Namen haben tragen können. Allein, wenn 14, 1—5 ganz auf den R zurückgeht, so kann gegen obengenannte Worte von jener Erwägung aus nicht argumentiert werden; der R hat eben die in Kap. 7 vorliegenden Anschauungen christlicher weitert. — Aufserdem hält Völter V. 4 und 5 für Zusätze des R, da sie aufs engste zusammenhingen mit 7, 9—17. Das ist nun allerdings nicht der Fall; aber wenn es an dem wäre, so folgte, aus dem eben angegebenen Grunde, noch nicht, dafs sie nicht mit dem ganzen Abschnitte zusammen eine Arbeit des christlichen Redaktors ausmachen könnten. Um das zu erweisen, müfste nachgewiesen werden, dafs

sie mit den originalen Teilen von 14, 1—5 irgendwie nicht fest zusammenhängen.

Dafs derartiges in der That in 14, 1—5 nachgewiesen werden kann, so dafs sich ein Original herausstellen läfst, das, aus J^1 stammend, sich eng an Kap. 13 anschliefst, werde ich im folgenden zu beweisen suchen.

Es ist auffällig, dafs in V. 6 von einem ἄλλος ἄγγελος geredet wird, obwohl im Vorhergehenden von einem ersten Engel nichts zu lesen ist. Düsterdieck und andere Exegeten helfen sich mit dem leeren Verweise auf 10, 1, als ob dort nicht dasselbe Problem vorläge, das hier gelöst werden mufs. Hilgenfeld meint, der in 14, 1 vorgeführte Messias sei als der erste der hier vorkommenden vier Engel gedacht. Allein 14, 1 ist von einem ἀρνίον und nicht von einem ἄγγελος die Rede; und wenn selbst der Apokalyptiker den Messias für einen Engel gehalten hätte, so wäre es doch nicht möglich, dafs er, nachdem er ihn als Lamm bezeichnet hat, von ihm als von einem anderen Engel reden kann. Nun könnte man meinen, die Worte: καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ V. 2, bezögen sich auf eine Engelsstimme. Allein von V. 2^b an (καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ὡς κιθαρῳδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν) erscheint sie deutlich als die Stimme eines himmlischen Chores. — Aber gerade darin liegt eine Schwierigkeit, über welche die Exegeten nicht anders hinwegzukommen wissen, als durch die Annahme, der Berg Sion sei im Himmel zu denken. Denn dafs die Zitherspieler und Sänger die 144000 selbst sind, bedarf wohl keines Beweises. Wozu der ganze Bericht von den Gesange, wenn er nicht von den Betreffenden ausgeführt wird, zumal da von dem Inhalte desselben nichts verlautet? Die 144000 können das Lied lernen; das kann doch bei Vergleich von 2, 17. 19, 12 nicht anders gedeutet werden, als dafs sie selbst die Sänger sind. Sie singen das Lied vor dem Throne und vor den 24 Ältesten wie die Engel 5, 12. — Dafs hierdurch in den Originaltext von R ein fremder Zug eingefügt ist, der seinen Ursprung in U hat, ist klar. Während die Worte V. 2^a faktisch nur Einleitung sind zu dem Urteil über die 144000

in V. 4 und 5, hat R sie wie 12, 10. 19, 1 aufgefafst als eine Bemerkung über himmlischen Chorgesang und hat diesen ausgeführt nach Analogie der Scenen in Kap. 5 und 7, 9—17, was natürlich unter der einem Christen nicht fern liegenden Mifsdeutung geschehen mufste, dafs der Berg Sion im Himmel sei; vgl. Hebr. 12, 22. Gal. 4, 26. Phil. 3, 20. Dafs schon die Worte: ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης, welche an 19, 6 anklingen, dem R angehören, bedarf kaum der Erwähnung. — Nachdem nun die fremden Teile beseitigt sind, liegt die Vermutung sehr nahe, dafs das durch V. 2[a] eingeleitete Urteil über die 144 000 von einem Engel ausgesprochen gedacht ist, so dafs V. 6 von einem ἄλλος ἄγγελος die Rede sein konnte. Ob jener erste Engel im Originaltext direkt erwähnt war oder nicht, kann ich nicht mit Sicherheit behaupten. Wäre er genannt, so dürfte sich die Umdeutung der φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ auf den Chorgesang nicht so leicht erklären lassen.

Mit der Ausscheidung der eben besprochenen Sätze ist nun aber aus dem christlichen Stücke 14, 1—5 noch lange nicht ein solches geworden, das aus J[1] stammen und sich mit Kap. 13 verbinden kann. Die Erscheinung des Lammes und was damit zusammenhängt (τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ), sowie einige Wendungen aus V. 4 und 5 scheinen auf christlichen Ursprung und einen vielleicht durch R bewirkten Zusammenhang mit Kap. 4—6 hinzuweisen.

Zunächst ist das ἀρνίον ins Auge zu fassen. Ist es vielleicht ganz zu streichen und sind nur die 144 000 zu belassen, die dann mit dem Namen Gottes versiegelt sind? Das würde an das Radikalmittel erinnern, was von Vischer und Genossen in Kap. 5 f. angewendet ist und die Schwierigkeit nicht gehoben hat. Um mit V. 1 ins Reine zu kommen, so ist zunächst auf eine doppelte textkritische Eigentümlichkeit zu achten. Vor ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες fehlt in allen Zeugen ohne Ausnahme der Artikel. Das ist in zweifacher Beziehung auffallend, da man einen Rückweis auf die 7, 1 ff. schon einmal aufgetretene Schar erwartet, und da, wenn es sich hier um ganz

andere Leute wie dort handeln sollte, eine genauere Charakterisierung jener Menge erst recht nicht entbehrt werden kann. Bemerkenswert ist es in letzterer Beziehung immerhin, dafs die äthiopische Übersetzung nach Tischendorf „infantes“ ergänzt. Die zweite bedeutsame textkritische Eigentümlichkeit besteht darin, dafs in den nicht unwichtigen Zeugen P. 1. 91 Arm der Artikel vor *ἀρνίον* fehlt. Abgesehen von den beiden Stellen 5, 6 und 13, 11, wo der Artikel selbstverständlich fehlt, ist bei allen anderen Stellen der Apokalypse, in denen *ἀρνίον* vorkommt, volle Einhelligkeit der Zeugen bezüglich des Artikels vorhanden. Diese Thatsache veranlafst uns, die fraglichen Varianten in 14, 1 ernst zu nehmen. Ebendahin führt eine allgemeine Erwägung über die Entstehung derselben. Die Hinzufügung des Artikels begreift sich ohne weiteres, die Auslassung nicht, man müfste denn ein ganz gedankenloses Schreibversehen annehmen. Nimmt man nun hiermit die Thatsache zusammen, dafs ein Erscheinen des Messias auf Erden gerade an dieser Stelle sinnlos ist (beginnen doch erst mit V. 6 die Ankündigungen des Gerichtes), dafs es mithin auch dem Redaktor nicht wohl in den Sinn kommen konnte, denselben hier auftreten zu lassen, wenn ihm nicht ein Text vorlag, der ihn dazu hätte verführen können, so erhebt sich allen Ernstes die Frage, ob hier denn auch wohl unter dem (artikellosen) *ἀρνίον* der Messias zu verstehen sei. Dieselbe ist durchaus nicht von vorn herein zu bejahen. So wenig der Sieger auf dem weifsen Rosse 6, 2 identisch zu sein braucht mit dem 19, 11, so wenig das *ἀρνίον* 14, 1 mit dem *ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον* 5, 6. Liest man nun *ἀρνίον* ohne Artikel, so ist für die ebenfalls artikellos eingeführten 144000 die richtige Ergänzung *ἀρνία*. Und damit wird es erst recht unwahrscheinlich, dafs unter dem *ἀρνίον*, dem auch das charakteristische Attribut *ἐσφαγμένον* fehlt, der Messias zu verstehen sei. Derselbe wird wohl als Hirt der Herde Israels gedacht oder als grofser Farre unter den Lämmern, wie in der Tiervision bei Henoch 86—90, nicht aber als ein gewöhnliches Schaf. Das *ἀρνίον* 14, 1 wird offenbar dem *ἄλλο θηρίον* 13, 11 gegenübergestellt und kann schon deshalb nicht der Messias selbst sein, sondern

ist wie jenes eine mehr untergeordnete Persönlichkeit. Falls jenes 16, 13. 19, 20. 20, 10 richtig als ψευδοπροφήτης bezeichnet wird, was mit Matth. 7, 15 stimmen würde (προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασιν προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσιν λύκοι ἅρπαγες), so darf man unter dem ἀρνίον einen prophetischen Führer der Herde Israels verstehen (vgl. Psalm 95, 7. 100, 3. Ez. 34, 11 f. Matth. 10, 6. 15, 24), mit dem sich die das Siegel Gottes Tragenden denen gegenüber stellen, welche sich durch Verführung des lammähnlichen Tieres in den Dienst des ersten mächtigen Ungeheuers begeben haben, durch welches der Satan den auf Erden weilenden Samen des himmlischen Weibes bekriegen und vernichten will.

Zeigt sich somit Kap. 14 ganz deutlich als eine Fortsetzung von Kap. 13 und also als einen Teil von J¹, so versteht es sich von selbst, dafs statt τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, was nur 1, 6 (U) und ganz besonders in Wendungen aus R Parallelen hat[1]) und durch den Bericht 7, 2 ff. ausgeschlossen ist, gelesen werden mufs: τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ [ζῶντος]. — Aber auch V. 4 f. ist nicht ganz ohne Zusatz des R. Zunächst ist die an 13, 4—7 erinnernde stilistische Einförmigkeit auffällig. Ferner giebt die Charakteristik der 144 000 zu Bedenken Anlafs. Dafs V. 4ᵃ auf absolute geschlechtliche Abstinenz zielt, hat auch Düsterdieck anerkannt; dafs dieselbe aber nicht das Kennzeichen der Endgemeinde Israels sein kann, bedarf keiner Erörterung. Es ist andererseits ein vergeblicher Ausweg, wenn man behauptet, in Gegensatz zu den Greueln heidnischer Unsittlichkeit sei hier ein besonders hyperbolischer Ausdruck verwendet; denn in Kap. 13 ist von solchen Greueln überhaupt nicht die Rede, vielmehr handelt es sich dort blofs um die Anbetung des Tieres. Es erklärt sich dieser Satz nur als ein Zusatz des R, der die Ehelosigkeit als den Stand einer besonderen Heiligkeit hinstellt. Ihm

1) Vgl. 2, 27. 3, 5. 21. Aeth. hat bei dem Siegel aufser Vater und Sohn, noch einen Schritt weitergehend, auch den Geist: et sancti spiritus ejus.

sind die 144000 nicht mehr das Volk Israel, auch nicht, wie man aus ἀπαρχή schloſs, der Anfang der christlichen Gemeinde, sondern eine mönchische Elite derselben. Der Satz οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἐὰν ὑπάγῃ scheint zu der Jungfräulichkeit das Martyrium zu fügen (vgl. Matth. 10, 38. 16, 24 f. 1 Petr. 2, 21), falls er nicht, was noch wahrscheinlicher ist, eine Wiederholung des Gedankens aus U 7, 17 ist. Dagegen darf man aus der Wiederholung: οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς V. 3 und οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων V. 4 schlieſsen, daſs der hierin ausgedrückte Gedanke dem R vorgelegen haben muſs. Und zwar scheinen die fraglichen Worte in V. 3 auf den R zurückzugehen, da sie dort sehr nachschleppen und offenbar den Zweck haben, wieder auf den vorliegenden Text überzuleiten. Von den 144000 der Herde Israels, wird in Anlehnung an bekannte alttestamentliche Vorstellungen bemerkt, daſs sie von den Menschen gekauft seien und nun dastehn denjenigen gegenüber, welche mit des Tieres Zeichen versehen sind, als ein Gott geweihtes, flecken- und tadelloses Erstlingsopfer. Daſs sich in dieser Weise die Worte V. 5: ἄμωμοι γάρ εἰσιν, an V. 4 anschlieſsen, liegt in der Natur der Sache und wird durch 1 Petr. 1, 19. Hebr. 9, 14 bekräftigt. Daraus würde folgen, daſs auch die Worte: καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη ψεῦδος, auf das Konto des R kämen, der zu solchem Zusatz mancherlei Anlaſs in den ihm vorliegenden Schriften hatte; vgl. z. B. 2, 2. 3, 9. 21, 27. Indes muſs ich auf das bestimmteste betonen, daſs obige Bemerkungen nichts mehr als Vermutungen sein wollen. Ich vermag bis jetzt kein bestimmteres Urteil über V. 4 und 5 zu fällen. Dadurch wird das allgemeine Urteil nicht beeinträchtigt, daſs der Abschnitt 14, 1—5 ein stark vom R im Geiste und nach den veränderten Anschauungen seiner Zeit bearbeitetes Stück aus J^1 ist, das sich auf das engste an Kap. 13 anschlieſst.

Die Gerichtsrufe 14, 6—13.

An die Notiz von den 144000 aus Israel, welche der Schar der mit dem Zeichen des Tieres Versehenen gegenüber gestellt werden, schlieſsen sich Gerichtsankündigungen, durch Engel ausgerufen 14, 6—11 an, welche dann mit einer allgemeinen Reflexion

14, 12. 13 abgeschlossen werden. Dafs wir uns hier ebenfalls auf ziemlich buntscheckigem Gebiete befinden, erhellt schon daraus, dafs sämtliche betreffende Kritiker den Abschnitt an verschiedene Hände verteilen. Wie gewöhnlich hat sich Vischer, und ihm folgend x, auch hier darauf beschränkt, die christlichen Zusätze zu beseitigen, nämlich in V. 10: *καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου*, und V. 12 und 13. Weyland überläfst der jüdischen Quelle nur V. 9—11, alles andere ist Zusatz oder Bearbeitung des Redaktors. Völter endlich verteilt die Verse auf fünf verschiedene Hände. Aus alle dem erhellt, dafs es an Schwierigkeiten in unserm Abschnitte nicht fehlt.

Die Botschaft des Engels in V. 7, Gott zu fürchten und ihm die Ehre zu geben, weil die Stunde seines Gerichtes gekommen sei, und den Schöpfer der Welt anzubeten, schliefst sich eng an den vorhergehenden Abschnitt an, in welchem von den Heiden berichtet wird, dafs sie durch das *ἄλλο ϑηρίον* verführt seien, das erste Ungeheuer anzubeten. Nicht minder deutlich ist dieser Bezug in der Botschaft des *τρίτος ἄγγελος* V. 9, in welcher denen mit furchtbarem Gerichte gedroht wird, welche das Tier anbeten und sein Siegel empfangen. Höchst auffallend ist dagegen die Verkündigung des zweiten Engels von dem Falle Babels in V. 8, eine Stelle, die sich fast wörtlich 18, 2 f. wiederholt. Der Eintritt dieser Botschaft ist in dem vorliegenden Zusammenhange absolut unvermittelt und wird sich auch nicht genügend daraus erklären lassen, dafs in der Reihe der letzten Gerichte, von denen die Apokalypse berichtet, auch das über Babel sich findet. Je eingehender in Kap. 17 und 18 darüber Aufschlufs gegeben wird, wer die grofse Hure sei, um so auffallender ist es, dafs hier des Gerichtes über dieselbe Erwähnung geschieht, ohne dafs vorher von ihr auch nur mit einer Silbe die Rede war. Es liegt hier derselbe Fall vor wie bei der Erwähnung des *ϑηρίον* in 11, 7 und bei so manchen anderen bereits besprochenen „proleptischen" Sätzen, bei denen immer die Hand des R spürbar war. Achtet man auf den engen Anschlufs der Rede des *ἄγγελος τρίτος* V. 9 an die des *ἄλλος ἄγγελος* in V. 6 und bedenkt man, dafs in V. 9 *τρίτος*

ganz in seinem Rechte steht, auch wenn der δεύτερος ἄγγελος in V. 8 ausgeschieden wird, da ja faktisch der ἄλλος ἄγγελος in V. 6 der δεύτερος ist, so begreift es sich, dafs der R, welcher durch seine Bearbeitung des Abschnittes 14, 1—5 den πρῶτος ἄγγελος beseitigt hatte und aus Vergefslichkeit (wie in 10, 1) das ἄλλος in V. 6 stehen liefs, sich veranlafst sah, einen δεύτερος ἄγγελος einzuschalten. Er legte diesem dann den Hinweis auf das Gericht über Babel in den Mund, das, wie hernach bewiesen werden wird, gar nicht in J¹, sondern in J² seine Stelle hat.

Hat man erkannt, dafs 14, 8 dem R angehört, so folgt daraus für die Beurteilung des Abschnittes 14, 10—13 eine Reihe wichtiger Schlüsse. Die Worte καὶ αὐτὸς πίεται ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ κεκερασμένου ἀκράτου ἐν τῷ ποτηρίῳ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ καί in V. 10 sind nur verständlich beim Blick auf die Beschreibung von Babels Gericht Kap. 17 und 18, worauf V. 8 hingedeutet hat. Nicht minder stark sind die Zusätze in V. 10ᵇ und 11, wo als ursprünglicher Text nur folgendes bleibt: βασανισθήσεται ἐν πυρὶ καὶ θείῳ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων καὶ οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ἡμέρας καὶ νυκτός. Zunächst liegt am Tage, dafs die Wendung: καὶ ὁ καπνὸς τοῦ βασανισμοῦ αὐτῶν εἰς αἰῶνας αἰώνων ἀναβαίνει, unmittelbar anklingt an die Beschreibung des Brandes von Babel 18, 9. 18. 19, 3; wozu noch das stetig rauchende Land von Sodom zu vergleichen ist Sap. 10, 7. Jes. 34, 9 f. Dafs die Ausmerzung jener Worte richtig ist, beweisen die Folgerungen, welche die Streichung nach sich zieht. Auffallend ist es, dafs nach der ausgemerzten Stelle das Verb im Plural steht (καὶ οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν), obwohl zu Beginn der Periode das Subjekt im Singular auftritt (εἴ τις προσκυνεῖ). Aber nicht minder beachtenswert ist es, dafs, offenbar dieses Numerus-Wechsels wegen, in V. 11 das Subjekt zuerst im Plural und dann, wie zu Beginn, im Singular in nachhinkenden Sätzen auftritt: οἱ προσκυνοῦντες τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ εἴ τις λαμβάνει τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. Diese Wiederholung aus V. 9 wird geradezu unerträglich überflüssig, wenn man die Bemerkungen

des R aus V. 10 und 11 wegdenkt. Sie begreift sich nur als Zusatz. Aber wie erklärt sich das Motiv desselben, der Wechsel des Numerus, der ebenfalls bei Ausscheidung der Zusätze des Redaktors besonders schwer erklärbar wird? Zu dem Ende sind die Worte *καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου* ins Auge zu fassen, welche von Vischer und Genossen ihres christlichen Charakters wegen gestrichen sind. Auffallend ist schon das Nachhinken derselben hinter *ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων*. Ohne Analogie ist ferner die Vorstellung an sich, dafs das Lamm zusieht, wie die Betreffenden in der Qual liegen; nicht so, dafs Engel dieses thun. Das Geschlecht der Strafengel ist aus der apokryphischen Litteratur (Henoch 54, 1—3, 56, 1 ff.; besonders Hen. 63), sowie aus den eschatologischen Reden Jesu bekannt. Sollte sich nicht auf diese Engel die Bemerkung beziehen: *καὶ οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ἡμέρας καὶ νυκτός*? Es wird diese Vermutung geradezu zur Gewifsheit, wenn man beachtet, dafs sich ganz dieselbe Wendung 4, 8 bei den Cherubim findet. Dieselbe ist nichts anderes als eine Umschreibung der bekannten Bezeichnung der Engel als *ἐγρήγορες*, Wächter,[1]) die mit der ähnlichen wechselt: „die, welche wachen" oder „die, welche nicht schlafen." Von den singenden Cherubim findet sich der letztere Ausdruck, der dem *οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν* vollständig entspricht, geradezu Hen. 39, 12 f.; vgl. auch 61, 12. 71, 7. Unter den Hen. 20 als Wächter aufgeführten Engeln finden sich auch Strafengel. Solche sind auch hier ohne Frage gedacht als diejenigen, welche den Vollzug der Qual überwachen und, so zu sagen, kein Auge zudrücken. — Dafs der Redaktor in Erinnerung an die Engelscharen in Kap. 5 auch das Lamm hinzufügte, ist begreiflich; und ebenso, dafs er, den Satz *οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ἡμέρας καὶ νυκτός* auf die Menschen deutend, nun zur Verdeutlichung das Subjekt noch einmal im Plural und dann wieder, dem anfänglichen Ausdruck entsprechend, im Singular nachschleppen liefs.

1) Vgl. Dan. 4, 10. 14. 20 und Dillmann im Kommentare zu Hen. 12, 1.

Dafs auch die Verse 12 und 13 eine spätere Hand verraten, hat Vischer (S. 62—64) mit meist guten Gründen sicher gestellt, gegen die Völter und Beyschlag nicht viel Gewichtiges bemerkt haben. Für mich ist der durchschlagende Gesichtspunkt der, dafs sie nicht in den Zusammenhang passen, dafs sich aber andererseits sehr leicht nachweisen läfst (was Vischer allerdings versäumt hat), wie der R dazu gekommen ist, sie einzufügen. Von Gerechten, die getötet sind, ist, von den sieben Sendschreiben, der fünften und siebenten (7, 9—17) Siegelvision abgesehen, noch gar nicht die Rede gewesen. Bei den ersten sechs Posaunenstöfsen traf das Unglück überhaupt nur die Ungerechten. Von dem Tiere wird allerdings 13, 7 gesagt, dafs es die Heiligen im Kriege besiegt habe; aber dieser Satz ist als dem R zugehörig oben nachgewiesen worden. Wenn andererseits 13, 15 bemerkt wird, dafs dem zweiten Tiere die Gewalt gegeben sei, diejenigen zu töten, welche das Tier nicht anbeten, so ist damit nur von dem Verhalten zu den Heiden die Rede; Israel steht ja jenen in geschlossener Schar auf dem Berge Sion gegenüber. So giebt allerdings der Zusammenhang von Haus aus keinen Anlafs zu Worten, welche sich auf das Märtyrertum beziehen. Geschieht das nun doch in den beiden nahe verwandten Stellen 13, 9. 10 und 14, 12. 13, so erklärt sich dieses aus der oben bereits erwiesenen Thatsache, dafs der R unter dem *ϑηρίον*, resp. unter dessen einem Haupte, Nero verstanden hat. Und berichtet der Text gleich nichts von Verfolgungen der Christen, so ist jener Name die Garantie dafür, dafs sich der R bei dem Bericht über das Verhalten des *ϑηρίον* lebhaft an die Grausamkeit des Nero erinnert und infolge davon zu den eingefügten paränetischen Bemerkungen veranlafst gesehen hat, welche Geduld und Hoffnungstrost für Märtyrer aussprechen. — Was Vischer aufserdem über die theologische Haltung von 14, 12. 13 bemerkt, ist durchaus richtig und zeigt den nicht blofs christlichen, sondern auch nachapostolischen Charakter unserer Verse.

So gilt von dem Abschnitt 14, 6—13 dasselbe wie von dem 14, 1—5: Er ist von dem R sehr stark bearbeitet. Die Originalgestalt des Textes schliefst sich eng an die Visionen in Kap. 12

und 13 an und trägt die deutlichen Spuren der Zugehörigkeit zu J^1.

Unter dem Doppelbilde einer Getreide- und Weinernte wird 14, 14—20 das messianische Gericht dargestellt. Der erste Eindruck, welchen dieser Abschnitt den vom Kap. 12 f. Kommenden macht, ist der des völlig Unvermittelten. Und dieser Eindruck trügt nicht. Der Abschnitt schliefst sich nicht an das Vorhergehende, d. h. an J^1 an, sondern ist weitere Fortsetzung von J^2, schliefst sich also mit dem Abschnitt 11, 1—13 zusammen. Diese Behauptung werde ich beweisen. Der Drache, welcher nach 12, 17 gegen die auf Erden befindlichen Glieder des jüdischen Volkes zu wüten beabsichtigt, hat die beiden Tiere in seinen Dienst gestellt. Von diesen wird man erwarten, dafs sie einen Ansturm machen gegen das heilige Volk, und dafs alsdann das messianische Gericht vollzogen wird. Derartiges liest man 19, 11 ff. Von alledem findet man dagegen in 14, 14—20 gar nichts. Wohl ist von einem Gerichte die Rede, wodurch vor den Thoren Jerusalems ein wahres Blutmeer entsteht (14, 20), aber man erfährt nichts von den Tieren und ihrem Angriffe; ihr Name wird nicht einmal genannt. — Andererseits ist zu beachten, dafs sich unser Stück sehr wohl an 11, 1—13 anschliefst. Zunächst ist bedeutungsvoll, dafs beide Male die Scene in Jerusalem ist: 14, 15 *ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλϑεν ἐκ τοῦ ναοῦ* und V. 20 *ἔξωϑεν τῆς πόλεως*; vgl. dagegen J^1 16, 16. Ferner ist Kap. 11 nicht von einzelnen Feinden die Rede, sondern ganz im allgemeinen von den Heiden, welche die heilige Stadt zertreten; damit reimt sich die Gerichtsbeschreibung in V. 20. Endlich berichtet 11, 1—13 von den beiden Vorläufern des Messias für seine Erscheinung auf Erden, und es war deshalb als ein Mifsverständnis zu bezeichnen, wenn Vischer meinte, dieser Bericht bilde die passende Einleitung zu Kap. 12, wo doch nur von der himmlischen Geburt des Messias und seinem Verborgensein bei Gott die Rede ist. Dagegen ist Kap. 11 eine vortreffliche Einleitung zu 14, 14, wenn die Worte: *καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην καϑήμενον ὅμοιον υἱὸν ἀνϑρώπου, ἔχων ἐπὶ*

Die Ernte, 14, 14—20.

τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ στέφανον χρυσοῦν, sich wirklich auf den Messias beziehen.

Die Frage, ob das der Fall sei, führt uns zu Erörterungen über etwaige redaktionelle Veränderungen an dem vorliegenden Abschnitte. Stände V. 14 für sich, so würde keiner daran zweifeln, daſs der gekrönte Menschensohn auf lichter Wolke der Messias selbst und nicht irgend ein Engel sei (vgl. Daniel 7, 13). Aber die folgenden Verse machen den Fall schwierig. Freilich, darauf ist nichts zu geben, daſs ein Engel V. 15 dem Messias keinen Befehl geben könne. Es erklärt sich das nicht daraus, daſs der Engel von Gott beauftragt sei, wovon ja nichts gesagt ist, sondern daraus, daſs das Original, auf welches der ganze Abschnitt zurückweist, Joel 3, 13, den Bericht vom Gerichte in der Aufforderung zu ernten enthält: „Legt an die Sichel, denn reich ist die Ernte; kommt, tretet, denn voll ist die Kelter.“ Dagegen ist sehr beachtenswert, daſs V. 15 von einem ἄλλος ἄγγελος die Rede ist und daſs die Aufforderung zur Weinernte an einen Engel ergeht, der aus dem himmlischen Tempel tritt V. 17. Wenn die Weinernte, welche sich in V. 20 in die Vorstellung von einem ungeheuren Blutbade vor den Thoren Jerusalems umsetzt, von einem einfachen Engel vollzogen werden kann, wozu bedarf es dann bei dem Bilde von der Getreideernte des Messias? Dem gegenüber kann man nun aber mit der anderen Frage kommen: Weshalb erhält die Person in V. 14, wenn sie nichts mehr ist als die in V. 17, Attribute königlicher Art, welche der simple Engel in V. 17 nicht bekommt? Dazu kommt, daſs die Darstellung, nach welcher die Ernte von zwei verschiedenen Personen besorgt wird, von dem Menschensohne und dem Engel, gegründeten Bedenken unterliegt, umsomehr, als sich damit unser Bericht auch von dem Original Joel 3 entfernt. Weyland hat sich dadurch veranlaſst gefunden, die Worte V. 14—16 dem christlichen Redaktor zuzuweisen. Das ist nun allerdings in jeder Beziehung ein verunglücktes Experiment, denn 1) verläſst er damit das Original in Joel, welches von einer Getreide- und Weinernte spricht; 2) läſst er unerklärt, wie ein Christ hier den Messias auftreten lassen konnte, der gerade nach

Weylands zweiter jüdischer Quelle erst in Kap. 19 erscheint; und 3) wie ein solcher dazu kommen konnte, den Messias für die Getreideernte voranzuschicken, für die Weinernte aber den Engel in V. 17 beizubehalten. Die Sache dürfte umgekehrt liegen: Der christliche Redaktor, welcher vom Messiasgerichte begreiflicherweise erst am Ende der apokalyptischen Darstellung zu lesen voraussetzte, wie das überdies in J¹ der Fall ist und in gewisser Weise auch in U, sah infolge davon in dem gekrönten Menschensohne V. 14 einen Engel, was am Ende nicht so unbegreiflich ist, da auch einer der vier Cheruben 4, 7 einem Menschen gleicht, wie umgekehrt von dem Menschensohne Hen. 46, 1 eine Ähnlichkeit mit den Engeln ausgesagt wird. Infolge davon fügte er dann in V. 15 das ἄλλος hinzu. Es liegt hier der gerade umgekehrte Fall vor, wie in den Stellen 10, 1 und 14, 6, auf die man sich sehr ungeschickterweise beruft. Dort ist es ganz unmöglich, daſs ἄλλος von R hinzugefügt ist; vielmehr ist dasselbe der Verräter, daſs sich der ursprüngliche Text hat Änderungen gefallen lassen müssen. Hier dagegen begreift sich, wie gezeigt ist, der Zusatz sehr leicht. Und dasselbe gilt von V. 17, durch welchen ebenfalls der Menschensohn als Engel beurteilt wird. Dieser Vers ist in jeder Beziehung verdächtig. Zuerst ist es auffallend, daſs auf einmal von einem himmlischen Tempel die Rede ist, den wir, abgesehen von den bildlichen Wendungen in U, nur als eine Umdeutung der betreffenden Äuſserungen in J¹ durch R erkannt haben. Daſs die Sache auch hier so liegt, erhellt daraus, daſs in V. 15 ganz ohne Näherbestimmung der ναός erscheint. Denkt man sich nun aber vor unseren Abschnitt den 11, 1—13, so ist es ganz unmöglich, bei dem ναός an den himmlischen Tempel zu denken. Es kann kein anderer sein als der 11, 1 f., nämlich der Tempel zu Jerusalem. Wenn nun in V. 17 auf einmal statt dessen der himmlische Tempel auftritt, so erinnert das an 8, 3, wo auch erst nachträglich durch τοῦ θρόνου die Vorstellung erweckt wird, daſs wir uns schon in V. 2 im himmlischen Tempel befunden haben. Hat nach allem, was bis jetzt über die Eigenart des R entdeckt ist, derselbe nach der Zerstörung Jerusalems gelebt, so begreift es

sich ja sehr gut, wie er den Tempel und den Berg Sion in den Himmel versetzen konnte. Und wenn man beachtet, wie leicht es den Exegeten bis auf den heutigen Tag wird, die Stelle 11, 1 f. symbolisch zu deuten (vgl. z. B. die oben citierten Äufserungen von Beyschlag), so wird es sich erklären, dafs sich auch der R in dieselbe zu finden vermochte. — Ferner beruht der V. 17 auf einer Deutung von V. 15 f., welche durchaus abzuweisen ist. Die Aufforderung *πέμψον τὸ δρέπανον* und deren Ausführung *καὶ ἔβαλεν* werden von dem Verfasser von V. 17 so aufgefafst, dafs die Sichel vom Himmel auf die Erde geworfen werden solle, während der Sinn kein anderer sein kann als der, dafs der auf der Wolke Thronende die Sichel an die Erde anlegen und selbst ernten soll (vgl. auch Mark. 4, 29 neben Joel 3, 13). Bei jener falschen Auffassung konnte natürlich die Aufforderung, die Weinernte zu halten, nicht an den Menschensohn ergehen, da derselbe ja seine Sichel weggeworfen hatte. So erklärt sich die Einschaltung, die dann selbstverständlich die Einfügung von *ὁ ἄγγελος* in V. 19 nach sich zog.

Die Sieger am Meere, 15, 1—4. Wohin der kleine Abschnitt 15, 1—4 gehört, in welchem Sieger, an einem Meere stehend, einen Triumphgesang anstimmen, ist nicht auf den ersten Blick deutlich. Derselbe wird eingeleitet durch eine Bemerkung V. 1, welche dieses Stück in enge Verbindung bringt mit den folgenden 7 Schalenvisionen. Aber es ist durchaus unklar, wie dieser Bericht mit den neuen Gerichtsscenen zusammenhängt. Als Einleitung zu denselben pafst er nicht, vielmehr macht er den Eindruck, Abschlufs eines anderen Stückes zu sein. In dem Hymnus V. 3 f. ist nicht die Rede von solchem, was geschehen soll; vielmehr wird Gott gepriesen *ὅτι τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν.* Das legt die Vermutung nahe, dafs V. 1 ein späterer Zusatz ist, eine Überschrift, welche R dem nach seiner Meinung zusammengehörigen Abschnitte Kap. 15 und 16 gegeben hat. Dafs dieses thatsächlich der Fall ist, scheint mir mit absoluter Notwendigkeit aus V. 5 zu folgen. Denn wenn es dort heifst: *καὶ μετὰ ταῦτα εἶδον καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐξῆλθον οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι,*

so ist damit einfach ausgeschlossen, dafs der Verfasser bereits vorher bemerkt haben kann, er hätte die sieben Engel gesehen. Auch der Umstand macht V. 1 verdächtig, dafs die sieben Plagen offenbar in Beziehung auf die Posaunenvisionen als die sieben letzten Plagen bezeichnet werden. Dafs die Schalenvisionen mit J^1 nichts zu thun haben, dafs sie vielmehr eine Parallele zu den Posaunenvisionen sind, wird unten nachgewiesen werden. Somit kann jene Bemerkung in V. 1 nur auf R zurückgehen. Auch aus diesem Grunde ist Weyland nicht beizustimmen, der V. 1^b betrachtet als durch R aus V. 5 an den Anfang des Kapitels gesetzt. Überdies vermifst man in V. 5 nichts. Somit wird auf den christlichen Redaktor nicht blofs V. 1^a, sondern der ganze Vers kommen.

Es fragt sich nun: Schliefst sich der Abschnitt 15, 2—4 an 14, 14—20 an? Ich glaube, dafs daran gar nicht zu zweifeln ist. Wenn man erwägt, welche Gerichte Gottes in dem Liede Mosis V. 3 und 4 besungen werden, so kann man nur auf den Abschnitt 14, 14—20 hinweisen. Von Kap. 12 an ist überhaupt von Gerichten auf Erden keine Rede gewesen. Nachdem der Satan im Himmel überwunden war, hat er zusamt den beiden Tieren sich gerüstet zum Streit gegen Israel. Wenn ihnen und ihren Anhängern dann auch das Gericht gedroht ist, so hat dasselbe doch noch nicht stattgefunden. Behält man dieses im Auge, so kann auch die V. 2 ungeschickt an *καὶ τοὺς νικῶντας* angeheftete Näherbestimmung: *ἐκ τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* nur auf Rechnung des Redaktors kommen. Von einer Besiegung des Tieres, ja von einer Weigerung der Frommen, dem Tiere zu gehorchen, ist im Vorhergehenden absolut nicht die Rede. Einen geistigen Sieg der Frommen, auf den 12, 11 hinwies, zu dem 13, 9. 10. 14, 12 ermuntern, scheint 14, 13 vorauszusetzen. Aber alle jene Stellen haben sich erwiesen als von R stammend, der das in Kap. 12 bis 14 Berichtete auf Nero und seine Christenverfolgung bezog. Daraus wird sich dann auch der fragliche Zusatz in 15, 2 erklären. Wie sollte auch jener geistige Sieg Anlafs werden, dafs, wie sie in V. 4 singen, alle Heiden nach Jerusalem kommen werden, um

vor Gott anzubeten? — Aber inwiefern kann sich der Triumphgesang an das Gericht in 14, 14—20 anschliefsen? Die *νικῶντες* V. 2 können doch wohl nur diejenigen sein, welche vom Messias geführt, das riesige Blutbad vor den Thoren Jerusalems anrichten. Was soll es nun heifsen, dafs dieselben an einem krystallenen, mit Feuer gemischten Meere stehen? Der Ausdruck *ὡς θάλασσαν ὑαλίνην μεμιγμένην πυρί* erinnert lebhaft an 4, 6. Dort sind vor dem Throne sieben brennende Feuerfackeln und (denn der Satz *αἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ* ist Einschub des R) wie ein gläsernes Meer Krystalle gleich. Es ist das die Vorstellung des Äthers. Danach würden die Sieger 15, 2 im Himmel sein. Dafs der R wenigstens die ganze Scene dorthin verlegt, ergiebt sich schon aus V. 1 (*ἐν τῷ οὐρανῷ*). Aber wie kommen die Sieger in der Schlacht vor den Thoren Jerusalems in den Himmel? Und wenn sie dort ihr Triumphlied anstimmen, weshalb stimmen sie es nicht, wie die in Kap. 4. 5. 7 vor dem Throne, sondern an dem gläsernen Meere an? Und wie kommen die Sieger, welche eben noch mit ihren Waffen ein so fürchterliches Blutbad angerichtet haben, zu den Zithern, mit denen sie nach V. 2^b ihr Lied begleiten? — Diese Fragen zeigen, dafs in unserem Texte nicht alles in Ordnung sein kann. Dafs die Sieger am Meer das Lied Mosis singen, erinnert bestimmt an Ex. 15, 1; dann wird also wohl das Meer Gegenbild des roten Meeres sein. Aber was hat das rote Meer im Himmel zu thun? Das Stehen am roten Meere mufs doch wohl identisch sein mit dem Stehen am Orte des Gerichtes und der Errettung. Mit diesen Erwägungen ist die Lösung des Problems bereits gefunden. Von einem wirklichen roten Meere berichtet 14, 20, wo von dem Blutstrome vor der Stadt gesagt wird, er sei bis an die Zäune der Pferde gegangen und habe sich 1600 Stadien weit erstreckt, was etwa der Länge des Meerbusens von Sues entspricht. Wenn die Sieger an dieser *θάλασσα ἐρυθρά* (vgl. Act. 7, 36. Hebr. 11, 29) ihr Loblied angestimmt haben, so erklärt sich alles. Der christliche Redaktor hat hier wieder gethan, was er so oft bei Erwähnung des Tempels in Jerusalem und ganz besonders bei dem Berge Sion 14, 1—5 gethan hat: Die irdischen

Lokalitäten, welche für ihn, den lange nach der Zerstörung Jerusalems lebenden Heidenchristen, alle Bedeutung verloren hatten, versetzt er in den Himmel und versteht sie nach den in U sich findenden christlichen Anschauungen. So kombiniert er das rote Meer mit dem Krystallmeer 4, 6, die Sieger mit den Zither spielenden Ältesten 5, 8 und das Lied Mosis mit dem Liede, das jene 5, 9 zu Ehren des *ἀρνίου* singen. So werden von der Einleitung zu dem Lobgesang nicht mehr als folgende Worte übrig bleiben: *καὶ ἴδον τοὺς νικῶντας ἑστῶτας ἐπὶ τὴν θάλασσαν καὶ ᾄδουσιν τὴν ᾠδὴν Μωϋσέως τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ λέγοντες.* Wenn Vischer und Genossen, auch Völter nachträglich noch, die Schwierigkeiten des besprochenen Abschnittes mit Streichung der Worte *καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου* glaubten beseitigen zu können, so haben sie damit gezeigt, dafs ihnen von der Schwierigkeit des apokalyptischen Problems nur e i n e Seite aufgegangen ist.

Das Gleiche gilt von dem Abschnitte 15, 5—8, durch welchen die sieben Schalenvisionen eingeleitet werden. Man findet denselben völlig intakt, während die bekannten Kombinierungsversuche des R sich auch hier in hellem Lichte zeigen. Übrigens verdanken wir dem R auf die Frage, ob sich der Bericht von den 7 Zornschalen an das Vorhergehende anschliefse, also aus J² stamme, eine sehr wertvolle Antwort. Dadurch, dafs er vor den Bericht von dem Gesange der Sieger am roten Meere die Einleitungsbemerkung 15, 1 stellte, hat er aufs deutlichste bezeugt, dafs er denselben in Verbindung mit dem Berichte von den 7 Zornschalen gelesen hat. Es ist diese Notiz um so wichtiger, als man ohne dieselbe vielleicht in Zweifel kommen möchte, ob auf das messianische Gericht die sieben Plagen folgen könnten, zumal da in J¹ die Sache umgekehrt liegt. Ist das wirklich der Fall, so ist damit erwiesen, dafs der Verfasser von J² ein irdisches Messiasreich annahm, ganz entsprechend dem von J¹, wo (wie unten sich zeigen wird) die Vorstellung von einem tausendjährigen Reiche sich findet. Und wie es dort nach dem messianischen Gerichte noch zum Gerichte über den feindlichen Heereszug von Gog und Magog kommt, so hier zu Gerichten über die gesamte Völkerwelt, nicht blofs über die,

Die Einleitung zu den 7 Schalen, 15, 5—8.

welche Jerusalem zertraten. — Ganz anders liegt es auch in diesem Punkte in U.

Der Ort der Vorbereitung für das Eintreten der sieben Schalenplagen ist, ganz wie bei den Posaunenplagen 8, 2—5, der Tempel in Jerusalem. Das erhellt mit absoluter Deutlichkeit aus V. 8, wo berichtet wird, dafs der Tempel voll ward vom Rauche der *δόξα* Gottes und dafs während des Vollzuges der durch Gott gewirkten Plagen (16, 9) keiner den Tempel habe betreten dürfen. Aus dieser Bemerkung folgt, dafs es sich um einen Tempel handelt, den die Anbetenden betreten und auch wieder verlassen, in welchem die *δόξα τοῦ θεοῦ* zu Zeiten erscheint, um dann wieder zu entweichen. Dafs unter solchem Tempel nur der irdische zu Jerusalem gemeint sein kann, ist klar. Vgl. Ex. 40, 34. 1 Reg. 8, 10. 11. Aus diesen Stellen in Verbindung mit 15, 8 folgt, dafs, solange die Herrlichkeit Gottes den Tempel füllte, keiner hineintreten konnte. Dafs dieses nicht zu dem himmlischen Tempel pafst, dem Orte der beständigen Gegenwart Gottes, der von den ihm Dienenden angeschaut wird (vgl. 7, 15), beweist auch Düsterdieck wider Willen dadurch, dafs er den Sinn unserer Stelle folgendermafsen mifsdeutet: „Erst dann, wenn durch die volle Ausführung der von dem gerechten Gotte verhängten Plagen seinem heiligen Zorne genügt sein wird, ist der Zugang zu ihm wieder möglich.“ Es handelt sich hier aber gar nicht um Gottes Zorn gegen das seinen Tempel besuchende Volk, sondern um den gegen die Heiden. Die Gegenwart Gottes selbst ist das verzehrende Feuer (vgl. Hebr. 12, 18—21. 29); so lange seine *δόξα* den Tempel füllt, kann keiner eintreten; nicht aber ist die Sache so gemeint, dafs Israel erst dann zu Gott nahen könnte, wenn er seinen Zorn gegen die Heiden gekühlt hätte.

Steht es somit ganz fest, dafs es sich hier um den Tempel von Jerusalem handelt, ja, dafs von demselben so geredet wird, wie es nur bei Juden möglich war, so ergiebt sich daraus mit Sicherheit, dafs die Notizen, welche diese deutliche Vorstellung in die von einem himmlischen Tempel umwandeln wollen, von R stammen. Bei 15, 1 ist das bereits nachgewiesen. Ebenso deut-

lich ist das aber auch in V. 5 und 7. In V. 5 kommen auf das Konto von R die Worte: καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ. Dafs dieselben eine nicht sehr dringende Ergänzung der Schilderung bieten, ergiebt sich schon daraus, dafs von verschiedenen Zeugen (Q min. patr.) ἐκ τοῦ ναοῦ in V. 6 ausgelassen wird. Ferner ist die Bezeichnung für den Tempel höchst auffallend und erklärt sich vielleicht aus Beeinflussung durch 11, 19 (κιβωτὸς τῆς διαθήκης; in LXX: κ. τοῦ μαρτυρίου) und 13, 6. Endlich ist überhaupt der volle Parallelismus zu 11, 19 verdächtig, wie mit Recht von verschiedenen Seiten betont ist. — Was nun V. 7 anlangt, so ist derselbe ein Satz, welcher die Frage beantworten soll, die allerdings sonst unbeantwortet bleibt, woher die Engel die Schalen erhalten. Zu dem Ende greift R zu den Personen, welche ihm aus der himmlischen Scene in U bekannt sind, und da er, wie oben nachgewiesen ist, 5, 8 so verstand, dafs nicht blofs die Ältesten sondern auch die vier Lebewesen goldene Schalen hatten, so läfst er eines dieser Geschöpfe den Engeln die 7 Schalen überreichen. Dafs hierdurch die Einheit der Situation auf das grellste unterbrochen wird, dürfte nicht allzuschwer zu erkennen sein. Hier, wo nach V. 8 von einer nur zeitweiligen Gegenwart der δόξα Gottes die Rede ist, tritt auf einmal eines jener Wesen auf, welche um den himmlischen Sitz des beständig auf ihm thronenden Gottes stehen.

Endlich könnte man zweifelhaft sein, ob nicht in V. 6 die Artikel bei οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι οἱ ἔχοντες τὰς ἑπτὰ πληγάς von derselben Hand hinzugesetzt seien, welche den Gedanken dieses Verses als Überschrift 15, 1 hingestellt hat. Dort heifst es ἀγγέλους ἑπτὰ ἔχοντας πληγὰς ἑπτά. Der Artikel vor ἑπτὰ ἀγγέλους 8, 2 erklärt sich dort durch den erklärenden Beisatz: οἳ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασιν. — Ob nicht schon in dem R vorgelegenen Text in V. 6 fehlerhaft πληγάς statt φιάλας gestanden hat? Dafs R es gelesen hat, ergiebt sich aus 15, 1 sowie aus dem erklärenden Zusatze V. 7. Dafs φιάλας das Ursprüngliche sei, möchte man einerseits aus der Parallele 8, 2, andererseits daraus schliefsen, dafs in 15, 6 sonst noch von der

äufseren Ausstattung der sieben Engel die Rede ist. Zu dem reinen glänzenden Linnen und den goldenen Gürteln passen die Schalen, nicht die Plagen.

Die sieben Schalenvisionen, Kap. 16.

Dafs der Bericht von den sieben Schalenplagen nicht unberührt von fremder Hand geblieben ist, haben schon andere erkannt. Pfleiderer entdeckt freilich hier, wie überhaupt in Kap. 15 und 16, keine Schwierigkeiten, obwohl doch nicht schwer einzusehen ist, dafs, wie in 15, 3 die Worte *καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου*, so auch in Kap. 16 der 15. Vers von einer christlichen Hand stammen müsse. Es ist das nur ein neuer Beweis dafür, wie flüchtig und wenig ernst die Untersuchung Pfleiderers ist, der in der Aufzählung der von ihm für christlich gehaltenen Zusätze S. 350 auch 11, 8 anzugeben vergifst, obwohl er denselben S. 329 als christlichen Zusatz bezeichnet hatte. Dafs 16, 15 ein redaktioneller Zusatz sei, wird nicht blofs von Vischer und Genossen, sondern auch von Völter auf das entschiedenste behauptet. Letzterer urteilt ganz richtig: „Diese direkten Worte Christi passen ganz und gar nicht hinein in den objektiv schildernden Bericht des Apokalyptikers über das, was er gesehen. Durch die ihnen zu Grunde liegende Anschauung, dafs Christus es ist, der mit dem Apokalyptiker redet, verraten sie einen Zusammenhang mit dem Abschnitt 1, 9—3, 22, innerhalb dessen sich eine Reihe ähnlicher Aussprüche findet.“ Die Konsequenzen freilich, die Völter aus dieser Beobachtung zieht, sind den meinigen gerade entgegengesetzt. Während er nämlich V. 15 samt dem Abschnitt 1, 9—3, 22 der dritten Überarbeitung aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts zuschreibt, urteile ich, dafs der christliche Redaktor hier ein Wort Christi eingefügt hat nach Motiven der ihm vorliegenden christlichen Urapokalypse. Von den Äufserungen in den drei ersten Kapiteln, speziell 3, 3. 11. 18. 20, unterscheidet sich der vorliegende Satz dadurch, dafs jene in jeder Beziehung vermittelt und wohl vorbereitet auftreten, während hier das gerade Gegenteil der Fall ist. Dort ist Jesus überhaupt der Redende und was er sagt, steht in engster Beziehung zu seiner eigenen an Symbolen reichen Erscheinung und zu den Verhältnissen der von ihm gelobten

oder getadelten Gemeinden. Hier hat bisher der Apokalyptiker und nicht Jesus gesprochen, und was den Lesern gesagt wird: „Selig der, welcher seine Kleider bewahrt, damit er nicht blofs gehe und man seine Schande sehe“, hat, soweit man sehen kann, in dem vorliegenden Zusammenhang keine Anknüpfung. Aber wie bei den in vieler Beziehung vergleichbaren Stücken des R 12, 11. 13, 9. 10 14, 12. 13. 15, 2. 3 schliefslich die Veranlassung der Zusätze ganz deutlich war, so wird sich das auch hier bei einiger Erwägung zeigen. Freilich wenn man beachtet, dafs 14, 14—15, 4 von der Erscheinung des Messias und seinem Gerichte die Rede war, so erscheint es geradezu unbegreiflich, dafs 16, 15 auf das zukünftige Kommen des Messias hingewiesen wird. Aber zu 14, 14 ist ja bereits bemerkt, dafs R unter dem Menschensohne nicht den Messias sondern einen Engel verstanden und auf diese Weise eine Kollision des messianischen Gerichtes in Kap. 14 und des in Kap. 19 vermieden hat. Fügt er nun in V. 15 einen Hinweis auf das Kommen des Messias ein, so erklärt sich das nur, wenn in dem ihm vorliegenden Texte gerade hier ein besonderer Anlafs gegeben war, an das nahe Kommen des Herrn zu denken. Das erscheint nun freilich bei der uns vorliegenden Textgestalt geradezu unbegreiflich: Was kann mitten in den sieben Schalenplagen, auf welche dann in zwei langen Kapiteln noch das Gericht über Babel folgt, besonders dringend auf die Parusie hinweisen?

Das führt zur Erwägung einer zweiten Eigentümlichkeit des Textes, auf welche schon Weizsäcker, Weyland, Sabatier und Schoen hingewiesen haben: V. 13—16 begreifen sich nur als ein Einschub aus J^1 in die sechste Schalenvision. Das Auftreten der drei aus Kap. 12 und 13 bekannten Feinde des Volkes Gottes, des Drachen, des Tieres und des Pseudopropheten, wie von jetzt an das *ἄλλο θηρίον* kurz bezeichnet wird, hat mit dem bisher erfolgten Bericht aus J^2 nichts zu thun. Andererseits liegt hier nicht ein von R stammender Zusatz vor, der die Züge von J^1 in J^2 einfügt, wie ein solcher 11, 7. 15, 2 nachgewiesen ist und wie er in unserem Kapitel von Weyland mit Recht in den Worten V. 2: *τοὺς ἔχοντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοῦν-*

τας τῇ εἰκόνι αὐτοῦ, gefunden ist. Vielmehr bezeichnen 16, 13. 14. 16 deutlich den Fortschritt der in Kap. 14 abgebrochenen Darstellung von J¹. Die drei Feinde Israels haben die Heidenwelt unterworfen, alles betet das Bild des Tieres an, nur nicht die 144000 aus der Herde Israels. Jetzt erwartet man, dafs der Vernichtungskrieg beginne und damit das messianische Gericht über die Feinde des Volkes Gottes, wie darauf in den Engelrufen 14, 6 ff. bereits hingewiesen ist. Rufen nun die drei vom Drachen und den beiden Tieren ausgehenden Dämonen die ganze Welt zusammen zum Kampfe, welcher charakterisiert wird als der τῆς ἡμέρας ἐκείνης τῆς μεγάλης τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος, so sieht man, dafs damit die Beschreibung von J¹ bis dicht vor den Eintritt des messianischen Gerichtes geführt ist. Dann bedarf es aber keiner Erwägung darüber, wie der R dazu gekommen ist, gerade hier jenen warnenden Ruf V. 15 einzufügen. Auch das andere ist deutlich genug, wie R dazu gekommen ist, jenes Stück aus J¹ gerade an die sechste Schalenvision zu heften. Die dort V. 12 berichtete Vorbereitung für den Kriegszug der Könige aus Osten schien sich um so mehr auf das V. 13 ff. berichtete Ereignis zu beziehen, als der R ja in dem θηρίον den von den Parthern wieder erwarteten Nero redivivus sah. Dafs beides in der That nicht zusammengehört, folgt nicht blofs daraus, dafs jene drei Feinde Gottes in J² überhaupt keinen Platz haben, sondern dafs V. 12 von den Königen ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου redet, während in V. 14 die βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης in Frage kommen.

Wo findet sich nun die Fortsetzung von V. 16? Beachtet man, dafs durch Ausscheidung von V. 13—16 die sechste Schalenplage ebenso knapp berichtet wird, wie die fünf ersten, so mufs schon von vornherein der Umfang der siebenten V. 17—21 auffallen. Dazu treten nun gleich allerlei andere Bedenken. Während es sich bei den ersten sechs Plagen immer nur um ein Ereignis handelt, berichtet die letzte einen ganzen Haufen: zuerst Blitze und Stimmen und Donner; dann ein gewaltiges Erdbeben, durch welches die grofse Stadt und die Heidenstädte zerstört, Inseln und Berge von ihren Orten gerückt werden, endlich ein riesiges Hagel-

wetter. Hierbei ist nun noch besonders beachtenswert, dafs in der Schlufsbemerkung V. 21[b] (*καὶ ἐβλασφήμησαν οἱ ἄνθρωποι τὸν θεὸν ἐκ τῆς πληγῆς τῆς χαλάζης, ὅτι μεγάλη ἐστὶν ἡ πληγὴ αὐτῆς σφόδρα*), welche wie die in V. 9 und 11 die Wirkung der Plage bespricht, ausdrücklich nur von der Plage des Hagels geredet wird, während jene anderen Naturereignisse völlig unberücksichtigt bleiben. Damit stimmt eine andere Beobachtung: Die Schalen werden in den ersten sechs Visionen überall an den Ort gegossen, wo, resp. von wo sich die betreffende Plage entwickeln soll. Die siebente Schale wird nun *ἐπὶ ἀέρα* geschüttet. Dazu stimmt dann die Plage des Hagels, auch wohl das Gewitter V. 18[a], nicht aber das gewaltige Erdbeben. Es ist hier überhaupt eine gewisse Unordnung der Darstellung bemerkbar, wie bei Vergleich von 11, 19 besonders deutlich wird, wo der Hagel natürlicherweise zugleich mit den Gewittererscheinungen genannt wird. Endlich ist zu beachten, dafs (wie nachher noch im einzelnen nachgewiesen werden wird) die Posaunenvisionen den Schalenvisionen durchweg parallel sind. Die Eingangsplage der siebenten Posaunenvision ist aber nach 11, 19: *ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ καὶ χάλαζα μεγάλη*. Von Erdbeben ist da nicht die Rede. Das 11, 13 berichtete Erdbeben, das auch Rom betrifft, gehört nicht in den Zusammenhang der siebenten Posaunenvision, sondern, wie nachgewiesen, zu J^2. Aus alledem ergiebt sich, dafs sich in V. 17—20 fremde, nicht zu den Schalenplagen gehörige Bestandteile finden. — Es fragt sich nun aber, wo beginnt der Zusatz? Wie bemerkt, finden sich in der Parallele 11, 19 neben dem Hagel auch die 16, 18 genannten *ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί*. Sollten dieselben etwa mit zur Plage aus J^2 gehören? Ich glaube nicht. Denn 1) nimmt, wie bemerkt, V. 21[b] darauf keine Rücksicht; 2) findet sich jene Wendung in J^1 auch 8, 5 vor dem Eintritt der Posaunenvisionen, kann also von dem Verfasser nicht als etwas der siebenten Plage Eigentümliches verstanden sein; 3) eignet sich die einleitende Wendung *καὶ ἐξῆλθεν φωνὴ μεγάλη ἀπὸ τοῦ θρόνου λέγουσα· Γέγονεν, — ἐκ τοῦ ναοῦ* ist offenbar ein J^1 und J^2 kombinierender Zusatz des R — nicht zur Ein-

leitung der siebenten Schalenplage. Denn abgesehen davon, dafs in den sechs anderen Visionen das Ausschütten der Schale durch keine besondere Bemerkung eingeleitet wird, so dafs, wenn sich an *ἐπὶ τὸν ἀέρα* V. 17 der 21. Vers anschlösse, ein vollständiger Parallelismus mit den übrigen Visionen vorhanden wäre, pafst der Ausdruck *γέγονεν* „es ist geschehen“ hier nicht hin. Man deutet denselben freilich mit Beziehung auf den Befehl zum Ausgiefsen der Schalen 16, 1 und verweist auf Luk. 14, 22 als Parallele. Aber gerade aus dieser Stelle hätte man erkennen können, dafs ein *γέγονεν* nach Ausschüttung der siebenten Schale wohl in den Mund der sieben Engel oder auch des siebenten allein pafst, nicht aber in den Gottes. Sollte er jenen Ausdruck in vorliegender Situation gebrauchen, so könnte er das nur so thun, dafs er damit ausdrückte, es sei nun geschehen, was er beabsichtigte, d. h. die sieben Plagen seien eingetroffen, nicht, die sieben Schalen seien ausgegossen. So sieht man, dafs jener Ausdruck aus Gottes Munde nur an den Schlufs, nicht an den Anfang der siebenten Schalenvision pafst. Der Empfindung, dafs der Ausruf *γέγονεν* von der Ausgiefsung der sieben Schalen nicht gelten könne, sondern ein gröfseres Gewicht, gleich dem des *γέγοναν* 21, 6, habe, hat die Erklärung Ausdruck gegeben, welche das *γέγονεν* deutete auf den nahen Eintritt der Zerstörung Babels. Aber da im Vorhergehenden des Geschickes Babels gar nicht gedacht ist, so ist dieser Ausweg unzulässig.

Deutlich wird die ganze Sache, sobald man in 16, 17^b—20 die Fortsetzung von 16, 16 erkennt, also ebenfalls einen Einschub aus J^1 in J^2. Alles, was seit dem Ertönen der siebenten Posaune in J^1 berichtet ist, trägt den Charakter der Vorbereitung auf das messianische Gericht, einerseits die himmlische Geburt des Messias, andererseits die Vorbereitungen der drei Feinde des Volkes Gottes auf die Endschlacht. Mit Beziehung darauf bedarf das *γέγονεν* keiner mühsamen Deutung. Nachdem das inhaltschwere Wort gefallen, treten die Gewittererscheinungen auf, mit denen in J^1 das Eintreten der Plagen wie die Geburt des Messias eingeleitet ist und dann jenes furchtbare Erdbeben, das auch nach U 6, 14 ff. und J^2 11, 13 (vgl. mit 14, 14) dem messianischen Gerichte unmit-

telbar vorausgeht. Dafs diese Ereignisse nicht passen als Einleitung zu dem Gerichte über Babel, tritt sehr scharf dadurch zu Tage, dafs von dem Sturze der μεγάλη πόλις durch das Erdbeben nicht anders geredet wird als von dem Fall der Heidenstädte und dafs letztere nach ersterer erwähnt werden. Dafs der R diese Schwierigkeit lebhaft genug empfunden hat, zeigt sich darin, dafs er sich zu dem Zusatz V. 19: *καὶ Βαβυλὼν ἡ μεγάλη ἐμνήσθη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ δοῦναι αὐτῇ τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ*, veranlafst sah. Dafs diese Worte dem ursprünglichen Zusammenhange nicht angehört haben, kann ein Blinder sehen. Wie wäre der Verfasser nur dazu gekommen, von Babel wieder zu reden, nachdem er bereits der Heidenstädte gedacht hatte? Er hätte ja zuerst von den Heidenstädten sprechen können und dann von Babel, und die Zerstörung der letztgenannten dadurch begründen können, dafs Gott ihrer Sünden gedacht habe. Ein deutliches Kennzeichen des Zusatzes ist ferner, dafs der Name der grofsen Stadt zu Beginn von V. 19 nicht genannt wird; sonst pflegt an erster Stelle die volle Bezeichnung zu stehen. Weiter erklärt sich das Bild vom Zornesbecher erst aus Kap. 17 und 18 (vgl. die oben angestellten Erwägungen zu 14, 8 ff.), während der vorliegende Zusammenhang gar kein Motiv zur Wahl desselben bietet; aufserdem zerreifst die ganze fragliche Bemerkung die Beschreibung von dem die ganze Welt umgestaltenden Erdbeben. Endlich tritt Babel in Kap. 17 und 18 als wesentlich unversehrt auf; vgl. 18, 7 f. Das Zerreifsen derselben in drei Teile 16, 19 kann aber unmöglich wie das Erdbeben 11, 13, welches den zehnten Teil der Stadt zerstört, den Charakter eines vorläufigen warnenden Straffalls haben, vergleichbar der Bufspredigt der zwei Zeugen, sondern mufs als Stück des Berichtes von der Erdumwälzung auf eine gründliche Zerstörung gedeutet werden.

Mithin gehört 16, 17^b—20 (abgesehen von dem Zusatz des R in V. 17^b u. 19^b) nach J^1 als Fortsetzung von V. 16 und als Einleitung zu dem — so wird man jetzt schon sagen können — 19, 11 eintretenden messianischen Gerichte. Was den R dazu veranlafst hat, in die siebente Schalenvision dieses Stück einzuschieben, ist eigent-

lich bereits mit der Erörterung derselben Frage bei dem Einschub V. 13—16 gegeben, welcher dem in V. 17ᵇ—20 auch in dem Teile ähnlich ist, dafs er einen Zusatz von des Redaktors Erfindung erhalten hat; V. 15 vgl. mit V. 17ᵇ u. 19ᵇ. Mit dem Hagelschauer, welches den Inhalt der siebenten Plage bildet, liefsen sich jene dem Gerichte vorangehenden Naturereignisse gerade so leicht verbinden, als die Sammlung der Weltkönige mit dem Berichte von der Austrocknung des Euphrat. Auf jeden Fall sind die beiden besprochenen Abschnitte die beredtesten Zeugen dafür, dafs es unmöglich ist, das Problem der Zusammensetzung der Apokalypse zu lösen ohne die Annahme der drei bekannten von einem christlichen Redaktor bearbeiteten Grundschriften.

Bei der Untersuchung, ob noch an anderen Stellen des 16. Kapitels die Hand des R bemerkbar sei, ist zunächst die Behauptung von x zu berücksichtigen, der in V. 16 nicht blofs *ἑβραϊστί*, wie Vischer, vorschlägt, sondern auch die vorangehenden Worte *τὸν τόπον τὸν καλούμενον* streicht. Das Motiv dazu ist bereits oben besprochen: es ist die gänzlich unbewiesene Voraussetzung, dafs der neutestamentlichen Apokalypse ein hebräisches Original zu Grunde liege, das von einem Christen in das Griechische übersetzt und bearbeitet sei. Wäre das der Fall, so müfste sicher *ἑβραϊστί* gestrichen werden. Wenn x auch jene anderen Worte dem Redaktor zuspricht, so hat das seinen Grund darin, dafs er vermutet, der vermeintliche Übersetzer habe hier den hebräischen Text falsch verstanden. x sagt: „Im Originale, wo אלהי צבאות unmittelbar vorherging, stand וִיכַנְּסֵם אל הר מְגִדּוֹ (und er wird sie auf seinem kostbaren Berge zusammenbringen), was der Übersetzer nach der Aussprache וַיְכַנְּסֵם אל הר מְגִדּוֹ auffafste. Diese Auffassung ist unmöglich, da Mageddon in einer Ebene lag.“ Das ist denn doch ein sehr luftiger Grund, um so weitgehende Folgerungen daraus zu gewinnen. Wenn die grofse Schlachtenebene am Kison עֵמֶק מְגִדּוֹ 2 Chron. 35, 22, *τὸ πεδίον Μαγεδδῶ* 3 Esra 1, 27 genannt wird, so folgt daraus noch nicht, dafs Megiddo, welches ebenso wohl Schlüssel für die Ebene als für das samaritische Gebirge war, in der Ebene lag. Aber wäre das auch der Fall,

so lag mindestens das Gebirge unmittelbar dabei, und es ist nicht die Frage, ob dieses Gebirge nach Megiddo genannt werden könnte, wie das bei der Ebene der Fall ist, was sich von selbst versteht, sondern ob sich Gründe finden, welche diese sonst nicht vorkommende Ortsbezeichnung erklären. Dafs das Gebirge genannt wird, wo jene grofse Schlacht geschlagen wird, nach welcher die Vögel des Himmels zum grofsen Gastmahl Gottes kommen, hat seinen Grund, wie auch x erkennt, in dem Original bei Ezechiel; vgl. 38, 8. 21. 39, 2. 4. 17. Dafs derjenige Teil des Gebirges des heiligen Landes gemeint ist, der bei Megiddo liegt, folgt aus der Kap. 19 berichteten Schlacht. Wie es in dem Liede der Debora von dem Kampfe heifst, in welchem Israel den Sisera bezwang, Judic. 5, 20: מִן־שָׁמַיִם נִלְחָמוּ הַכּוֹכָבִים מִמְּסִלּוֹתָם נִלְחֲמוּ עִם סִיסְרָא, so wird auch 19, 11 ff. berichtet, dafs vom Himmel her für Israel gekämpft sei. Der Messias auf weifsem Rosse und das Himmelsheer gleichfalls auf weifsen Rossen sprengen vom Himmel herab, um die Feinde des Volkes Gottes zu vernichten. Weshalb der Seher als Stätte dieser Schlacht nicht wie J^2 in 14, 20 den Ort vor den Thoren Jerusalems bestimmt, sondern das Gebirge bei Megiddo, erklärt sich nur aus dem eigentümlichen Zweck von J^1, über den erst später geredet werden kann. Auf jeden Fall liegt kein Grund vor, x in seiner Hypothese von dem Lesefehler des Übersetzers der hebräischen Apokalypse zu unterstützen oder an dem Texte von V. 16 irgend etwas zu ändern.

Was sonst die Beschaffenheit des Textes anlangt, so ist *εἰς τὴν γῆν* in V. 1 ein ziemlich gedankenloser Zusatz, der wohl durch die Nachbarschaft von V. 2 und dadurch bewirkt ist, dafs der R sich die Engel im Himmel vorstellte, während sie aus dem Tempel zu Jerusalem hervorkommen. Auch in V. 5—7 ist der ursprüngliche Text nicht erhalten; aber ich weifs vorläufig noch keinen sicheren Weg, auf dem das Richtige wiederhergestellt werden kann. Endlich ist die fünfte Vision entstellt. Um darüber jedoch ein sicheres Urteil abzugeben, bedarf es einer auch für anderen Zweck wichtigen genaueren Vergleichung der Schalen- mit den Posaunenvisionen, sowie mit dem Originale, den sieben ägyptischen Plagen.

№	Exodus 7—11.	Apok. 8. 9. 11, 15. 19.	Apok. 16.
1.	Blutwasser.	Hagel- und Feuerregen.	Geschwür.
2.	Frösche.	Blut-Meer.	Blut-Meer.
3.	Ungeziefer.	Bittre Quellen.	Blut-Quellen.
4.	Pest, Hagel- und Feuerregen.	Verfinsterung der Gestirne.	Sonnenhitze.
5.	Heuschrecken.	Heuschrecken.	Finsternis.
6.	Finsternis.	Kriegsheere vom Euphrat her.	Könige vom Euphrat her.
7.	Tötung der Erstgeburt.	Hagel.	Hagel.

Aus dem angegebenen Schema wird man erkennen, dafs die Posaunen- und Schalenvisionen einander wesentlich parallel laufen. Die auffallendste Abweichung findet sich bei der fünften Plage, wo die Posaune Heuschrecken ankündigt, während die Schale Finsternis einleitet. Diese Abweichung ist um so auffallender, als gerade bei der fünften Posaunenplage der einzige Fall eintritt, dafs sich mit derselben die fünfte ägyptische deckt. Dazu kommen gewichtige Bedenken gegen den Text in 16, 10. 11. In jeder Beziehung auffallend ist es zuerst, dafs die fünfte Schale ausgegossen wird *ἐπὶ τὸν ϑρόνον τοῦ ϑηρίου*. Ist doch bisher vom *ϑηρίον* in J^2 gar keine Rede gewesen. Aufserdem wird die Schale immer dorthin gegossen, wo die Plage entsteht oder wirkt. Weder das eine noch das andere kann von der Finsternis in ihrer Beziehung zum Throne des Tieres gelten. Denn von da kann sie schon deshalb nicht entstehen, weil sie eine Plage ist, unter der gerade die Unterthanen des Tieres leiden. Ferner ist beachtenswert, dafs das *αὐτῶν* in V. 10^b durchaus unvorbereitet ist. Sollte auch wohl der vorhergehende Satz in Ordnung sein? Endlich ist es rein unerklärlich, wie infolge der Finsternis ein so unbändiger Schmerz entstehen kann, dafs sich die Menschen die Zungen zerbeifsen. Düsterdieck meint freilich, die Finsternis sei deshalb so trostlos und unerträglich gewesen, weil während derselben die früheren Plagen fortdauerten. Ob das aus V. 9 oder aus V. 11 geschlossen werden kann, ist fraglich, und wird später noch zur Erörterung kommen. Ganz sicher ist, dafs der wahnsinnige Schmerz,

der zum Zerbeifsen der Zunge führt, nicht ἐκ τῶν πόνων αὐτῶν V. 11 abgeleitet wird, sondern, wie es V. 10 ausdrücklich heifst, ἐκ τοῦ πόνου.

Eine Beseitigung der hiermit aufgedeckten Schwierigkeiten wäre kaum möglich, wenn nicht der Parallelabschnitt aus den Posaunenvisionen 9, 1—11 vorhanden wäre. Auch dort handelt es sich (wie Ex. 10, 15) um eine Finsternis, welche veranlafst gedacht ist durch einen aus dem Abgrunde kommenden Heuschreckenschwarm. Diese Heuschrecken quälen durch ihren skorpionartigen Stich die Menschen dermafsen, dafs sie zu sterben begehren. Die so beschriebene unerträgliche Qual hat eine Parallele in dem Zerbeifsen der Zunge 16, 10; nur dafs dort unklar bleibt, woher solche Qual kommt. Legt das nicht die Vermutung nahe, dafs es sich auch in der fünften Schalenplage ursprünglich um skorpionartige Heuschrecken gehandelt hat? Das wird noch durch einen anderen Zug wahrscheinlich gemacht: 9, 11 ist von einem Könige der Heuschrecken die Rede, dem ἄγγελος τῆς ἀβύσσου, Ἀβαδδών oder Ἀπολλύων mit Namen. Derselbe läfst aus seinem Reiche, der Unterwelt, die Heuschrecken aufsteigen. Sollte nicht von diesem in 16, 10 ursprünglich die Rede gewesen sein, statt des θηρίον? Wenn auf den Thron des Abgrundsengels die Schale ausgegossen wird, dann ist damit, in Analogie zu den übrigen Plagen (16, 2. 3. 4. 8. 12. 17) der Ort bezeichnet, wo sich die betreffende Plage entwickeln soll. Dafs diese Vermutung richtig ist, ergiebt sich aus der bereits erwogenen Thatsache, dafs der Redaktor das aus der θάλασσα aufsteigende Tier 13, 1 kombiniert hat mit dem ἄγγελος τῆς ἀβύσσου 9, 11. Er redet 11, 7 sowie 17, 8 von dem θηρίον, das nicht aus der θάλασσα, sondern aus der ἄβυσσος aufsteigt. Und dafs dieser letztere Ausdruck nicht mit dem ersteren identisch sein kann, erhellt daraus, dafs R unter dem Heraufsteigen aus der ἄβυσσος eine Rückkehr aus dem Totenreiche in das Leben versteht; vgl. 17, 8. Es ist somit sehr wahrscheinlich, dafs R den Text der fünften Schalenplage in seiner Art umgearbeitet hat. Auf seine Rechnung wird dann auch wohl der Satz: καὶ ἐγένετο ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἐσκοτωμένη, kommen. Denn nicht die Unterwelt, sondern die

Menschen in der Oberwelt sollen geplagt werden. In dieser Veränderung wird dann auch der Grund dafür liegen, dafs es dem αὐτῶν an einem Begriffe fehlt, auf den es sich zurückbeziehen kann. Ob καὶ ἐκ τῶν ἑλκῶν αὐτῶν, das als Hinweis auf 16, 2 hier absolut unmotiviert stehen würde, eine Reminiscenz an die skorpionenartige Plage ist, auf welche die fünfte Plage in ihrer Urgestalt hinwies, mufs dahingestellt bleiben. Der ganze V. 11 scheint mir ziemlich unmotiviert zu sein, nachdem in V. 9 bereits ein Rückblick auf die vier ersten Plagen stattgefunden hatte.

Immerhin ist die offenbare Umgestaltung der fünften Plage in J² höchst auffallend und wird dadurch allein nicht erklärt, dafs R hier die Vorstellung vom ϑηρίον aus J¹ hineinbrachte. Aus dem schon so oft nachgewiesenen Streben des R, die Vorstellungen der verschiedenen Quellenschriften zu kombinieren, erklärt es sich nicht, dafs die fünfte Plage in J² zu einem Stücke geworden ist, mit dem der Parallelbericht aus J¹ nur wenige Züge gemein hat. Man erhält vielmehr den Eindruck, dafs der Verfasser von J² einen ihm bekannten Bericht von den sieben Plagen verkürzt hat. Die rätselhaft kurzen Bemerkungen in 16, 10 und 16, 12 verglichen mit den weitläuftigen Ausführungen in der fünften und sechsten Posaunenvision machen das wahrscheinlich, und es entsteht nun die wichtige Frage, ob J² von J¹ abhängig ist, oder ob beide auf eine dritte Schrift zurückgehen. Nachdem oben gezeigt ist, wie die fünfte Plage in J² erst ihr Licht empfängt aus der fünften Posaunenvision, könnte die Vermutung nahe liegen, dafs J² einfach den Bericht aus J¹ verwendet habe. Dafs J¹, der Liebe dieser Schrift zur Dreizahl entsprechend, immer nur von einem Drittel dessen redet, was beschädigt wird, während J² nur das Ganze im Auge hat, liefse sich sehr wohl aus dem Motive der Verkürzung und Vereinfachung durch letztere verstehen; dafs J¹ in der vierten Plage von Verfinsterung der Gestirne redet, J² dagegen von einer Steigerung der Sonnenhitze, begreift sich leicht genug daraus, dafs J² infolge der Verkürzung der fünften Plage von dieser als von Finsternis berichtete, mithin in der vierten von einer anderen, von der Sonne ausgehenden Plage reden mufste,

nämlich von der Hitze. — Aber mit solchen Gründen kommt man bei der sechsten Plage schon nicht mehr aus. Denn während J¹ von Rosseherden redet, welche am Euphrat gebunden sind und nun ausschwärmen, berichtet J² von Königen, die vom Aufgang der Sonne kommen werden, und für die der zu durchschreitende Euphrat ausgetrocknet wird. Bei 9, 14 bin ich der Meinung von Iselin entgegengetreten, für die er sich auch auf 16, 12 berief, dafs die *ἄγγελοι* dort auf einen Lesefehler des das hebräische Original übersetzenden Redaktors (מלאכם statt מלכם) zurückgehen. Eine genauere Vergleichung beider Stellen kann nur in der Überzeugung bestärken, dafs es höchst gewagt ist, beide immerhin verwandte Berichte schnell zu identifizieren. Von Königen, welche am Euphrat gebunden sind und deshalb gelöst werden müssen, weifs J² nichts, sondern nur von Königen des fernsten Ostens, die durch den Euphrat gehindert werden, und um deretwillen dieser austrocknen mufs. Hat man nun ein Recht, in J¹ *ἀγέλαι* statt *ἄγγελοι* zu lesen, so ist vollends bewiesen, dafs J² von dem Bericht in J¹ direkt nicht abhängig sein kann. Es bieten vielmehr die Posaunen- und Schalenvisionen hier zwei verschiedene Versionen derselben Tradition.

Dieses Verhältnis der beiden Visionenreihen zu einander wird ferner sicher gestellt durch Beachtung der Beziehungen zwischen der ersten und siebenten Plage. Die vierte der ägyptischen Plagen, Exod. 9, ist eine Doppelplage: zuerst Geschwüre, dann Hagel und Feuerregen. J² hat nun die beiden Teile dieser Plage benutzt für die erste und siebente Vision: Geschwür und Hagel. Anders liegt die Sache in J¹. An erster Stelle 8, 7 steht hier Hagel und blutgemischter Feuerregen; doch redet J¹ dann nur von den Wirkungen des Feuers: *καὶ τὸ τρίτον τῆς γῆς κατεκάη καὶ τὸ τρίτον τῶν δένδρων κατεκάη καὶ πᾶς χόρτος χλωρὸς κατεκάη.* An letzter Stelle 11, 19 nennt der Verfasser neben *ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί* auch *χάλαζα μεγάλη*, aber es ist zu beachten, dafs diese Erscheinungen, wie bereits oben bemerkt, nicht den eigentlichen Inhalt der siebenten Posaunenvision ausmachen, sondern nur eine Art Einleitung zu dem folgenden Berichte. Aus

diesen Thatsachen folgt die Unmöglichkeit, daſs J^2 von J^1 abhängig ist. Aber das frappante Zusammenstimmen beider Schriften im Verhältnis zur vierten ägyptischen Plage fordert die Annahme einer von J^1 und J^2 unabhängigen Schrift, aus welcher jene zunächst ihr Plagenschema genommen haben. Diese Schrift wird, da sie die siebente ägyptische Plage, die Tötung der Erstgeburt, nicht gebrauchen konnte, die zwei Teile der vierten ägyptischen Plage verwendet haben, an erster Stelle natürlich das Geschwür und an siebenter den Hagel, wie es dem Vorbild Ex. 9 entspricht. In dieser Beziehung ist J^2 dem Originale viel treuer geblieben als J^1. Wenn J^2 den Hagel in der siebenten Vision beschreibt: *καὶ χάλαζα μεγάλη ὡς ταλαντιαία καταβαίνει ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους*, so kann dieser Bericht nicht gedeutet werden als eine groteske Übertreibung des einfachen *χάλαζα μεγάλη* in J^1 11, 19. Vielmehr wird bereits in Ex. 9, 18 der Hagel beschrieben als so furchtbar, wie er noch nie in Ägypten gefallen sei. Dieser Beschreibung und der Thatsache gegenüber, daſs jener Hagelfall mit seinen verderblichen Wirkungen dort eingehend beschrieben wird, kann die Erwähnung desselben 11, 19 nur als ein Rest der älteren Überlieferung gelten, dadurch veranlaſst, daſs J^1 als siebentes Stück seiner Visionenreihe dasjenige einführte, was ihm aus den besonderen Verhältnissen seiner Zeit erwuchs. Was nun die erste Posaunenplage betrifft, so ist zweierlei zu beachten, daſs weder von der Wirkung des Hagels, der dort an erster Stelle genannt ist, etwas berichtet wird, noch deutlich ist, weshalb von dem alles verbrennenden Feuerregen gesagt wird, er sei mit Blut gemischt. Vielleicht zeigt sich in letzterem ein Einfluſs von Joel 3, 3; vielleicht besteht zugleich ein Bezug auf die Geschwüre der vierten ägyptischen Plage. Sollte nicht vielleicht in der Schrift, auf welche J^1 und J^2 zurückweisen, die vierte ägyptische Plage so geteilt gewesen sein, daſs an erster Stelle die Geschwüre und der Feuerregen (mit Blut gemischt) genannt wurden und an siebenter der Hagel? Daraus würde sich die Form aus J^1 ebenso wie die aus J^2 erklären. Die zweimalige Setzung des Hagels aber in J^1, nicht bloſs an letzter, sondern auch an erster Stelle, würde sich

vielleicht aus einer Reminiscenz an Ex. 9 erklären. Offenbar ist es ja, dafs in der ersten Posaunenvision der Hagel ein ganz äufserliches Moment ist, ohne alle Konsequenzen für die weitere Beschreibung. — Wie es sich nun auch mit der Rekonstruktion jener unbekannten Gröfse einer den Berichten J^1 und J^2 zu Grunde liegenden Schrift verhalten mag, es dürfte nach dem Gesagten die Existenz einer solchen sicher sein, sowie die Unabhängigkeit der Schalen- von den Posaunenvisionen.

Auf dieses Resultat führt auch die Erwägung, dafs J^2 einerseits offenbar einen verkürzten Bericht giebt, andererseits aber die Visionen von den sieben Plagen als ein gegen das folgende scharf abgegrenztes Stück bietet, während J^1 gegen Ende immer mehr die mit den vier ersten Plagen eingehaltene Form verläfst. Aufserdem ist zu beachten, dafs die Verknüpfung der sieben Plagen mit dem Tempel in J^1 viel weniger fest ist als in J^2. Hier treten die sieben Schalenengel aus dem Tempel, während in demselben die *δόξα* des rächenden Gottes gegenwärtig ist. In J^1 dagegen werden die Plagen eingeleitet durch einen Posaunenstofs der sieben vor Gott stehenden Engel; daneben befinden sich einzelne ziemlich unvermittelt auftretende Beziehungen auf den Tempel. Die kleine Episode 8, 3—5 ist Beweis dafür: Dieselbe tritt um so überraschender ein, als durch die Versiegelung der 144000 aus Israel 7, 1—8 eine Handlung vollzogen ist, die keinen andern Zweck hat als das Räucheropfer für die Heiligen 8, 3. 4, wie andererseits das Ausschütten des mit Feuer gefüllten *λιβανωτός* 8, 5 — das Gegenstück zu dem Ausschütten der Schalen von Seiten der priesterlich gekleideten Engel in c. 16 — eine symbolische Handlung ist, die neben dem Posaunenblasen dasteht als Ankündigung der kommenden Gerichte. Rätselhaft ist ferner im Zusammenhang der Posaunenvisionen die Notiz 9, 13; man rücke dieselbe in die Schalenvisionen, und sie wird nichts weniger als auffallend sein. Aus alledem folgt einerseits, dafs von einer Abhängigkeit der Schalenvisionen von den Posaunenvisionen nicht die Rede sein kann, während andererseits letztere allerhand Momente aufweisen, welche sich nur erklären durch Abhängigkeit von einer

früheren Schrift, bei der die Plagen nicht in dem Zusammenhang standen, der durch 7, 1—8 und Kap. 12 ff. gegeben ist.

Die Konsequenzen, die aus diesen Erwägungen gezogen werden müssen, sind für die Beurteilung der Apokalypse von nicht geringer Bedeutung. Auf S. 6 habe ich gegen diejenigen, welche aus der Stil- und Spracheinheit der Apokalypse ohne weiteres auf die Einheit des Ursprungs schliefsen wollten, bemerkt, dafs in der apokalyptischen Litteratur ein solches Mafs der Abhängigkeit zwischen den einzelnen Schriften bestehe, dafs man einen individuell ausgeprägten Sprachcharakter bei denselben überhaupt nicht erwarten könne. Hier ist der Beweis, dafs dieser Fall auch auf die neutestamentliche Apokalypse Anwendung erleidet, und zwar nicht blofs in Bezug auf einzelne Bilder (was ja an allen Ecken und Enden hervortritt), sondern auf eine ganze Visionengruppe. Damit wird der Erwartung, dafs eine tiefgehende Stildifferenz zwischen J^1 und J^2 bestehen müsse, schon eine sehr entschiedene Grenze gezogen. — Die andere wichtige Folge aus der Beobachtung, dafs die Posaunen- und Schalenvisionen auf eine ältere jüdische Schrift zurückgreifen, ist die, dafs man die von der Zeit und dem Zwecke von J^1 und J^2 Zeugnis ablegenden Partieen vor allem da suchen mufs, wo jenes alte apokalyptische Schema zu Ende ist oder sich umgestaltet. Wie weit auch da Einflüsse früherer Litteratur bemerkbar sind und dasjenige verdecken, was der Individualität und der Zeit des Verfassers eigen ist, wird sich nur annähernd und vermutungsweise herausstellen lassen.

7.

Kapitel 17—19.

Übersicht. An die sieben Schalenvisionen schliefst sich ein Bericht über das Gericht, welches Babel betreffen soll; und zwar verläuft derselbe so, dafs zuerst Babel erscheint als Hurenweib auf einem scharlachenen Tiere sitzend (17, 1—6), sodann eine Deutung des Tieres und des Weibes erfolgt (17, 7—18), darauf die Beschreibung

des Gerichtes (Kap. 18) und endlich ein sich anschliefsender Triumphgesang, der mit einem förmlichen Buchschlusse endigt (19, 1—10). Dann kommt gänzlich unvermittelt die Beschreibung des messianischen Gerichtes als einer grofsen vom Messias und seinem Himmelsheere gelieferten Schlacht, deren Leichen zu fressen die Vögel des Himmels herbeigerufen werden, während die drei Feinde des Volkes Gottes, Drache, Tier und Pseudoprophet, die verdiente Strafe erhalten (19, 11—21).

Dafs dieser Abschnitt, vom Einzelnen ganz abgesehen, aus verschiedenen Stücken besteht, die entweder gar nicht oder nur auf künstliche Weise miteinander verbunden sind, möchte kaum noch eines besonderen Beweises bedürftig erscheinen. Und doch scheinen, von den Verteidigern der Tradition abgesehen, Vischer und seine nächsten Freunde keine andere Sorge zu haben, als durch Ausscheidung einiger christlicher Zusätze das alte einheitliche jüdische Original wieder herzustellen. Vischer selbst begnügt sich in dieser Beziehung mit verhältnismäfsig geringer Beute. Aus Kap. 17 scheidet er nur V. 14 aus und die Worte καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ in V. 6; in Kap. 18 sind es gar nur die Worte καὶ οἱ ἀπόστολοι aus V. 20, in Kap. 19 die Verse 9 und 10, aus V. 7 τοῦ ἀρνίου und aus V. 13 καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. x verfährt mit Kap. 19 nicht so glimpflich; aus V. 7 streicht er die zweite Hälfte von ὅτι ἦλθεν an und dann weiter V. 8—10, aus V. 11 die Worte καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινὸς καί, aus V. 12 οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ φλὸξ πυρός und ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός,. aus V. 13 endlich καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. — Völter behauptet nun wieder ungefähr die entgegengesetzte Position: Kap. 17 schreibt er dem Nachtrag des Urapokalyptikers aus dem Jahre 68 oder 69 zu, läfst dasselbe aber durch den zweiten Überarbeiter, auf dessen Konto auch V. 1[a] kommt, um 130 mit Kap. 16 verbunden werden (V. 14 läfst er nach der „Streitschrift" von einem noch späteren Bearbeiter hinzugefügt sein); Kap. 18 kommt dann der Urapokalypse zu. Auch Weizsäcker urteilt, dafs Kap. 17 und 18

mit dem Vorhergehenden und unter sich nicht zusammenhängen, behauptet aber im Gegensatz zu Völter, dafs das Bild vom Tiere in Kap. 17 jünger sei als das in Kap. 13. In Bezug auf Kap. 19 urteilt Völter, dafs V. 1—10[a] ebenso wie Kap. 18 der Urapokalypse angehöre, V. 11—21 dagegen der ersten Überarbeitung aus der Zeit Trajans; V. 10[b] endlich erhält der letzte Überarbeiter, desgleichen aus V. 13 die Worte: καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, während aus V. 20 und 21 die Worte ὁ ψευδοπροφήτης bis καὶ οἱ λοιποί dem zweiten Bearbeiter zugeschoben werden. — Weyland urteilt dagegen, dafs Kap. 17 und 18 zusammengehören und die Fortsetzung von Kap. 16 bilden, desgleichen 19, 1—5. Als christlich scheidet er in Kap. 17 und 18 im wesentlichen dasselbe wie Vischer und x aus, dazu kommt 19, 6—10. 13[b]. 16; 19, 11—21 schreibt er, von ausgeschiedenen Stücken abgesehen, seiner zweiten jüdischen Quelle zu. Sabatier und Schoen, sonst in so vielen wichtigen Punkten mit Weyland einverstanden, erklären sich gegen den ursprünglichen Anschlufs von Kap. 17 und 18 an Kap. 16. Für wahrscheinlich halten sie, dafs Kap. 17 ein Abschnitt aus der Feder des christlichen Verfassers der Apokalypse sei, hinzugefügt, um Kap. 18 mit Kap. 16 zusammenzuheften. Während dann Sabatier 19, 1—10 der christlichen Urapokalypse zuschreibt, 19, 11—21 aber wieder der jüdischen Quelle, so glaubt Schoen, das ganze Kapitel dem Christen zuweisen zu dürfen, jedoch mit der Näherbestimmung, dafs er den Abschnitt V. 17—21 hinzugefügt habe auf Anlafs von Ezech. 39 und der vorher in sein Werk eingefügten Tiervisionen.

Überblickt man das pro et contra in den Ansichten über Kap. 17—19, so ergiebt sich, trotz der relativen Einfachheit der Sachlage, die Notwendigkeit, die eigene Meinung deutlich hervorzuheben und gründlich zu beweisen. Meiner Ansicht nach schliefst sich Kap. 17 und 18 eng an Kap. 16 an, stammt also aus J^2; doch hat der Redaktor hier in so grofsem Umfange, wie sonst nirgends im Buche, seine Einschaltungen gemacht. Der Abschnitt 19, 1—10 enthält Stücke aus J^2, welche sich an Kap. 18 an-

schliefsen; diese sind aber von R mit dem Reste der siebenten Siegelvision aus U verbunden. 19, 11—21 endlich ist die offenbare Fortsetzung von 16, 20, das messianische Gericht aus J¹. Auch hier ist an verschiedenen Stellen die Hand des Redaktors zu spüren.

Zuerst werde ich den Beweis zu führen haben, dafs sich Kap. 17 f. an Kap. 16 anschliefst. Sabatier folgert das Gegenteil aus 16, 18—20. Mit Recht bemerkt er, dafs dort bereits in den Bericht über die Zerstörung Babels eingetreten sei. Wenn nun aber in Kap. 17 in aller Weitläuftigkeit wieder angehoben werde, wie einer der sieben Schalenengel den Seher aufgefordert habe, ihm zur Besichtigung der grofsen Hure zu folgen, so sei das der sicherste Beweis, dafs Kap. 17 mit jenen Versen nicht ursprünglich könne zusammengehangen haben. Dagegen ist nichts anderes einzuwenden, als dafs 16, 17ᵇ—20 oben als ein Einschub aus J¹ nachgewiesen ist. Beseitigt man denselben, so liegt eine formale Schwierigkeit zum Anschlufs des Gerichts über Babel an den Bericht von den sieben Schalenplagen nicht vor. Aber vielleicht eine materiale? Von 14, 14 bis 16, 21 ist mit keinem Zuge das Gericht über Babel vorbereitet; mufs das nicht stutzig machen? Nein, denn zuerst ist von dem messianischen Gerichte bei Jerusalem die Rede, dann in den sieben Plagen in der altüberlieferten Form von den Gerichten über die Heiden; da lag es nicht nahe und war durch nichts veranlafst, schon auf das Babelgericht vorzubereiten. Dagegen dürfte man einen derartigen Hinweis in dem vorbereitenden Abschnitt aus J² 11, 1—13 erwarten. Und das ist der Fall. Dort handelt es sich zuerst um das Geschick des von den Heiden zertretenen Jerusalem, dann um die Bufspredigt der beiden Zeugen unter den Heiden, endlich um ihr Ende und ihre Himmelfahrt in der grofsen Stadt, worunter, wie oben nachgewiesen ist, nur Babel, nicht Jerusalem verstanden werden kann. Dieser Vorbereitung entspricht das dreifache Gericht, das über die Heiden bei Jerusalem (14, 14—15, 4), das über die Heiden überhaupt (15, 5—16, 21), das über Babel (Kap. 17. 18). Damit ist auch Weizsäckers Behauptung zurückgewiesen, dafs

Anschlufs von Kap. 17 f. an Kap. 16.

Kap. 17 f. ebenso wie Kap. 12 f. mit der vorhergegangenen Hebdomas von Visionen nichts zu schaffen habe. — Faktisch ist ja durch die Eingangsworte 17, 1: καὶ ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας, der Beweis erbracht, dafs Kap. 17 und 16 zusammengehören. Aber freilich könnte hier auch ein Zusatz des Redaktors vorliegen. Das wird von Völter angenommen. Allein die Gründe, die er dafür beibringt, entnimmt er seiner Beurteilung der Abfassungszeit von Kap. 17. Seine Meinung, dafs hier ein viel älteres Stück vorliege als Kap. 16, wird nachher zurückgewiesen werden; es wird sich dann zeigen, dafs die Partieen, welche er für uralt hält, gerade die jüngsten sind, viel jünger als Kap. 16, so dafs aus diesem Grunde der Zusammenhang von Kap. 17 und Kap. 16 unmöglich sein würde, wenn nicht jene Partieen als Zusätze des R nachgewiesen werden könnten. — Endlich stimmt die religiöse Grundstimmung von Kap. 17 und 18 aufs deutlichste mit den bisher J^2 zugewiesenen Partieen überein. Doch darüber können erst im dritten Abschnitte dieses Buches die nötigen zusammenfassenden Erörterungen angestellt werden. Übrigens kann, wenn sich bisher die zur Erklärung der Zusammensetzung der Apokalypse angewandte Hypothese als richtig bewährt hat, ein anderes Urteil schlechterdings nicht gefällt werden. Dafs J^1 in 19, 11 seine Fortsetzung findet, ist völlig klar. Damit ist ausgeschlossen, dafs Kap. 17 und 18 zu J^1 gehören. Aber auch zu U pafst dieser Abschnitt nicht, da die christlichen Spuren, die sich in ihm zerstreut finden, offenbar dem R angehören. Aus diesem Grunde kann aber auch das Ganze nicht dem R zugeschrieben werden. Somit bleibt nur J^2 übrig, oder man müfste eine ganz neue Quelle annehmen, wozu, wie die folgende Untersuchung zeigen wird, nicht der geringste Anlafs vorhanden ist.

Der Redaktor in Kap. 17 und 18.

Überblickt man den Bericht in Kap. 17 und 18, welcher von dem den Seher führenden Engel eingeleitet wird mit den Worten: δεῦρο, δείξω σοι τὸ κρῖμα τῆς πόρνης τῆς μεγάλης, so ist vor allem auffallend, dafs nach der Beschreibung der Hure (17, 1—6) nicht die Darstellung des über sie ergehenden Gerichtes kommt, sondern in 17, 7—18 eine ausgedehnte Belehrung darüber, was

unter der Hure und ihrem Reittiere zu verstehen sei. Schon im allgemeinen ist ein solches Heraustreten aus der Situation des Schauens in die der Belehrung über das Geschaute Bedenken erregend. Dazu kommt, daſs sich bisher überall, wo ein derartiger Wechsel beobachtet wurde, die Hand des R zeigte. Man vergleiche, auſser den Schluſszusätzen in den sieben Sendschreiben, die Deutungen 1, 20. 4, 5. 5, 6. 8. 13, 9. 10. 18. Besonders deutlich ist die Parallele mit 1, 20, wo, wie hier das *μυστήριον τῆς γυναικὸς καὶ τοῦ θηρίου*, das der sieben Sterne und sieben Leuchter erklärt wird. Löst man den ganzen Abschnitt 17, 7—18 aus dem Zusammenhange heraus, so wird man sehen, daſs auch nicht die geringste Lücke entsteht.

Aber mit alledem ist doch nur die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit angedeutet, daſs der fragliche Abschnitt, den man geradezu als den Schlüssel zur Apokalypse betrachtet hat, zu ihren spätesten Stücken gehört. Indes kommen derselben kräftige Gründe in Menge zu Hilfe.[1]) Wenn 17, 7 der Engel sagt: *ἐγώ σοι ἐρῶ τὸ μυστήριον τῆς γυναικὸς καὶ τοῦ θηρίου τοῦ βαστάζοντος αὐτήν*, so hat man, zumal da sonst das ganze 17. und 18. Kapitel nur von dem Weibe handelt, wohl das Recht, vorauszusetzen, daſs sich die folgende Deutung in erster Linie mit dem Weibe beschäftigen werde. Aber gerade das Umgekehrte ist der Fall. An das an zweiter Stelle genannte Tier schlieſst sich eine lange Deutung seiner Erscheinung an, in der bis V. 15 des Weibes überhaupt nicht mit einer Silbe gedacht wird. In V. 15 wird dann eine Erklärung der *ὕδατα* gegeben, an denen die Hure sitzt; V. 16 und 17 reden von dem, was das Tier und dessen zehn Hörner der Hure anthun werden. Endlich findet sich in V. 18 das, was man zu Anfang des ganzen Abschnittes erwarten sollte, die Bemerkung: *καὶ ἡ γυνὴ ἣν εἶδες ἔστιν ἡ πόλις ἡ μεγάλη ἡ ἔχουσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν βασιλέων τῆς γῆς*. Was die Exegeten zur Erklärung dieser höchst auffallenden Erscheinung beibringen, geht über allge-

1) Es ist beachtenswert, daſs Vischer S. 79 und Harnack S. 135 doch nicht so ganz sicher sind bei ihrer Beurteilung von 17, 7—18; die Reflexionen des letzteren erledigen sich durch die folgenden Erwägungen.

meine Bemerkungen nicht hinaus. Man sollte meinen, in Kap. 13 habe sich Gelegenheit geboten, die Erscheinung des Tieres zu deuten. Überdies ist nachgewiesen, dafs der Bericht von dem *ϑηρίον* ausschliefslich J[1] angehört und dafs die Stellen, wo seiner im Zusammenhang von J[2] Erwähnung geschieht, 11, 7. 15, 2. 16, 2. 10, die Hand des R verraten. Gehört nun der Bericht über den Fall Babels zu J[2], so ist auch dadurch schon festgestellt, dafs die ganze Ausführung über das *ϑηρίον* in Kap. 17 aus R stammen mufs.

Aber tritt dasselbe nicht deutlich als ein aus dem Gemälde der grofsen Hure nicht auszuscheidender Zug hervor in 17, 3: *καὶ εἶδον γυναῖκα καϑημένην ἐπὶ ϑηρίον κόκκινον*? Gerade dieser Zug beweist, dafs der R hier eine seiner beliebten Kombinationen vorgenommen hat, durch welche die Erklärung der Apokalypse in die gröfste Konfusion geraten ist: Das Reittier der Hure hat er kombiniert mit dem aus dem Meere aufsteigenden Ungeheuer 13, 1 und dem *ἄγγελος τῆς ἀβύσσου* 9, 11. — Das *ϑηρίον*, auf welchem die Hure sitzt, wird 17, 3 ohne Artikel eingeführt, also nicht als das aus Kap. 13 bereits bekannte Tier charakterisiert. Es ist charakteristisch, wie es z. B. Düsterdieck versteht, das hiermit gegebene Fragezeichen und die offenbar dargebotene Lösung eines der wichtigsten Probleme unseres Buches zu beseitigen. Er bemerkt: „Dafs jetzt, da die Gestalt der Hure, d. h. der Weltstadt, so ausdrücklich von der des Tieres, d. h. des Weltreichs unterschieden wird, dies Tier in einigen Zügen anders erscheint als Kap. 13, hebt keineswegs die durch die Gleichheit der Grundzüge deutlich bezeichnete Identität beider Tiere auf. Bestimmt markiert ist diese Identität nicht; gerade die teilweise Veränderung der Erscheinungsform liefs es nicht zu, dafs Johannes schrieb *ἐπὶ τὸ ϑηρίον*, sondern er berichtet sein Gesicht, welches ihm Gestalten offenbarte, wie sie in dieser Form in der That noch nicht erschienen waren.“ Was soll man zu diesem Ja und Nein in einem Atem sagen? Weder direkt noch indirekt weist das Tier in 17, 3[a] auf das in Kap. 13 hin. Hier ist es ein greuliches Ungeheuer, eine gräfsliche Zusammensetzung aus den vier Danielischen Tiergestalten (Dan. 7, 3), wahrlich nicht passend zum Reittiere für ein in höchster Üppig-

keit gekleidetes Weib. In Kap. 17 dagegen trägt das Tier die Scharlachfarbe, in welche auch das Weib gekleidet ist. Das ist nicht ein Sinnbild des vielen vergossenen Märtyrerbluts. Denn abgesehen davon, dafs die bestimmt hierauf weisenden Züge 17, 6. 24, wie nachher nachgewiesen werden wird, von R stammen, zeigt V. 4 deutlich, dafs Scharlach und Purpur nicht anders als Gold, Edelstein und Perlen Bezeichnung des üppigen Schmuckes sind, nicht aber Symbol der blutvergiefsenden Grausamkeit sein können. Zum Überflufs wird diese selbstverständliche Deutung noch durch 18, 12. 16 sichergestellt. — Dann aber kann es nicht zweifelhaft sein, dafs die Worte 17, 3: *γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας, ἔχοντα κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα*, dem R angehören, der hier jene Kombination von Kap. 13, 1 mit 17, 3 beginnt, deren weitere Ausführung in 17, 7—18 vorliegt. Als dem R zugehörig kennzeichnen sich diese Worte ferner durch gewisse Abweichungen von der Beschreibung 13, 1. Statt die 10 Hörner an erster Stelle zu nennen, wie es 13, 1 der Fall ist, und dann die sieben Häupter, giebt er die umgekehrte Reihenfolge wie beim Bilde des Drachen 12, 3. Statt die *ὀνόματα βλασφημίας* wie 13, 1 den sieben Häuptern zuzuschreiben, verteilt er sie über das ganze Tier, und es liegt nahe, die in *γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας* gegebene Vorstellung durch eine Beeinflussung des Bildes von den Cheruben aus U zu erklären (vgl. 4, 6 *τέσσαρα ζῶα γέμοντα ὀφθαλμῶν;* auch 4, 8). Endlich fehlen die Diademe auf den Häuptern, was sich vielleicht daraus erklärt, dafs R in V. 12 die Hörner ebenso wie in V. 10 die Häupter auf *βασιλεῖς* deutet, sodafs es nicht angezeigt war, das Symbol der königlichen Würde den einen vor den anderen zu geben. Weder beim Drachen noch beim Tiere können die typisch gewordenen Züge des apokalyptischen Bildes eine Ausdeutung ins Einzelne vertragen, und die Frage, weshalb nicht Hörner und Häupter Diademe haben oder beide nicht, kann nur beantwortet werden aus der Geschichte, welche nach und nach das Material geschaffen hat, aus welchem dann diese späteren Bilder zusammengesetzt wurden. — Hiernach wird man beurteilen können, mit welchem Rechte Völter behauptet, das Tierbild in Kap. 13 sei

auf Grund desjenigen in Kap. 17 komponiert. Was er übrigens in dieser Beziehung noch gegen Weizsäcker bemerkt in: Theologisch Tijdschrift XX, S. 602 ff., ist durch die bisherigen Ausführungen gegenstandslos geworden.

Die hierdurch festgestellte Thatsache, dafs die lange Ausführung über das Tier 17, 7—18 von R stammen müsse, wird sich nun durch eine genauere Betrachtung dieses Abschnittes nach jeder Seite hin sichern lassen. Dafs hier die Deutung eines Bildes vorliegt, das von dem Deuter selbst nicht stammen kann, sich im Gegenteil den Erklärungsversuchen gegenüber ziemlich spröde verhält, ergiebt sich bereits daraus, dafs ein Zug des Bildes verschiedene Deutungen erfährt. Die sieben Häupter des Tieres sind einmal sieben Berge, auf welchen die Hure sitzt — ein deutliches Zeichen, dafs R Rom unter der Hure verstand —, dann aber auch sieben Könige; vgl. 17, 9. 10. Das Tier selbst ist bald die Macht, welcher sieben Könige und nachher zehn Könige entstammen, bald ein König von den sieben zuerst genannten, und zwar der, welcher als achter wieder kommt. — Ganz besonders deutlich wird, dafs das aus Kap. 13 bekannte Bild des Tieres hier von einem anderen Autor verwendet und mifsdeutet ist, wenn man 17, 8 ins Auge fafst. Von dem Tiere wird gesagt: *ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγειν.* Auf die Frage, wie dieser Gedanke mit der Darstellung in Kap. 13 zusammenhänge, erhält man die Antwort, dafs hier auf die Wunde des Tieres angespielt werde, die zum Staunen der ganzen Welt geheilt sei, 13, 3. 12. 14. Nun ist aber zwischen diesen Äufserungen, selbst in ihrer vom Redaktor geschaffenen Gestalt (vgl. S. 136 ff.), und der Darstellung in Kap. 17 ein wesentlicher Unterschied. Nach 17, 8 ist die Vorstellung die, dafs das Tier, welches war, getötet wurde und nun nicht mehr auf Erden, sondern im Totenreiche ist (vgl. Röm. 10, 7: *τίς καταβήσεται εἰς ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν*), aus der *ἄβυσσος* zu neuem Leben erstehen, dann aber eben dahin, in die *ἀπώλεια* (vgl. 9, 11), zurückkehren wird. Dieselbe Vorstellung zeigt sich in 17, 10. 11, wo die sieben Häupter gedeutet werden auf sieben

Könige, von denen fünf gestorben sind, einer jetzt lebt, der siebente dagegen noch kommen wird, um nur eine kurze Zeit das Regiment zu haben. Wenn es dann heifst: *καὶ τὸ ϑηρίον ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν, καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει,* so kann das keinen anderen Sinn haben als: Das Tier, das ehemals schon regierte, jetzt aber nicht auf Erden weilt, sondern erst nach dem siebenten König auftreten wird, um dann in die *ἀπώλεια* zurückzukehren, gehört zu den sieben, ist unter ihnen bereits auf Erden gewesen. Dafs, um diesen Gedanken auszudrücken, *εἷς ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν* hätte geschrieben werden müssen, wie Düsterdieck will, ist unrichtig, da nicht betont werden soll, dafs das Tier einer von den sieben Königen gewesen sei, sondern ganz im allgemeinen, dafs es, obwohl der achte, doch aus den sieben sei. Die Parallele zu dieser Stelle in V. 8 macht es ganz unmöglich, V. 11 anders zu deuten.

Mit dieser Auffassung vergleiche man die entsprechenden Äufserungen in Kap. 13, und man wird einesteils erkennen, dafs sich eine ganze Reihe verwandter Punkte findet, anderenteils aber auch, dafs dieselben in Kap. 17 in einer ihrem ursprünglichen Sinne nicht entsprechenden Weise gedeutet sind. Bei Erörterung von 13, 1 ist bereits darauf hingewiesen, dafs von dem Tiere dort nur ausgesagt wird, dafs es *ἐκ τῆς ϑαλάσσης*, nicht dafs es *ἐκ τῆς ἀβύσσου* aufgestiegen sei, und dafs beide Ausdrücke nicht identisch sein können, da *ἐκ τῆς ϑαλάσσης* dem *ἐκ τῆς γῆς* 13, 11 gegenüber tritt. Ferner ist wenigstens 13, 3. 12 berichtet, dafs die Wunde oder die Krankheit des Tieres geheilt, nicht dafs es daran gestorben und wieder lebendig geworden sei. Von einem *ὑπάγειν εἰς ἀπώλειαν* ist überhaupt nicht die Rede. Wie kommt nun der Verfasser von 17, 7—18 zu einer solchen Umgestaltung, dafs er das Aufsteigen aus dem Meere, welches in Kap. 13 Voraussetzung der Erscheinung des Tieres überhaupt ist, auf sein Wiederkehren aus dem Totenreiche deutet? Der Grund kann nur aufserhalb des Berichtes von J^1 liegen. Da die Deutung der sieben Köpfe des Tieres 17, 9 auf sieben Berge keinen Zweifel zuläfst, dafs es sich nach der Meinung des Deuters in Kap. 17 um Rom

und die Kaiser handelt, so mufs hier die bekannte Sage von der Wiederkehr Neros eingewirkt haben. Nun hat letzthin noch Zahn in seinen apokalyptischen Studien (a. a. O. 1886, VII. S. 337 ff.) den Beweis geführt, dafs die Gestalt dieser Sage, nach welcher der gestorbene Nero in wunderbarer Weise aus dem Totenreiche wiederkommen werde, die andere, nach welcher Nero überhaupt nicht gestorben, sondern nur zu den Parthern entflohen sei, um von dort zurückzukehren, nicht vor Anfang des zweiten Jahrhunderts verdrängt haben könne, so dafs diejenigen, welche die Abfassung der Apokalypse unter Galba resp. Vespasian oder unter Domitian legen, in derselben unmöglich einen Hinweis auf des Nero Wiederkehr aus dem Totenreiche annehmen können. Ich stimme dem vollständig bei. Es ist überhaupt in den Berichten über das Tier in J^1 nicht das geringste Anzeichen vorhanden, dafs Nero unter demselben zu verstehen sei. Ebenso zweifellos aber erscheint es mir, dafs der R (denn dafs dieser der Verfasser von 17, 7—18 sei, kann jetzt wohl nicht mehr zweifelhaft sein) in der Gefolgschaft der Sibyllinen, in deren apokalyptischen Ausführungen Nero eine beliebte Person ist, die Sage von seiner Wiederkehr aus dem Totenreiche in den ihm vorliegenden Text hinein gedeutet hat; so schon in 13, 14^b, wo er auf seinen gewaltsamen Tod anspielt, und 11, 7, wo er an den beiden Zeugen Gottes das blutige Geschäft fortsetzt, das er einst gegen die Christen in Rom begonnen; dann aber hauptsächlich in 17, 8 ff. Es gelingt ihm das allerdings nur, indem er sich die gröfsten Gewaltstreiche an den ihm vorliegenden apokalyptischen Bildern erlaubt. Mit dieser Erkenntnis ist für die Zeit des R und also der Abfassung der Apokalypse in ihrer jetzigen Gestalt ein wichtiges Datum gegeben. Auf den Anfang des zweiten Jahrhunderts deuten auch die Stellen 14, 4 und 18, 24 hin, von denen erstere eine Entwickelung des Asketentums, letztere eine Ausdehnung der Christenverfolgungen voraussetzt, welche im ersten Jahrhundert sich nicht nachweisen lassen.

Damit scheint nun allerdings nicht zu stimmen, dafs der Nero redivivus als der achte König betrachtet wird (17, 10. 11), sodafs man, selbst wenn man mit Augustus und nicht mit Caesar

zu zählen beginnt und Galba, Otho, Vitellius nicht mitrechnet, den unter dem sechsten Könige schreibenden Deuter in die Zeit des Vespasian (69—79) setzen mufs. Allein es ist völlig grundlos, die Reihe der hier in Frage kommenden Könige mit Caesar oder Augustus zu beginnen. Ganz mit Recht bemerkt Düsterdieck, dafs sich der Anfangspunkt der Zählung bestimme von dem als gegenwärtig bezeichneten Zeitpunkte aus, d. i. von der Regierung des sechsten Königs. Ja, wenn der Deuter das von ihm ausgedeutete Bild selbst geschaffen hätte, so würde man einen Grund zu der Erwartung haben, dafs er dem Tiere so viele Häupter gegeben habe, als Könige existierten von Caesar an bis zu dem wieder erwarteten Nero. Da er nun aber mit sieben Königen auskommen mufste, während er zu einer Zeit lebte, wo die ersten sieben römischen Kaiser längst gestorben waren, so mufste er eine Rechnung anstellen, bei der nur zu beachten war, dafs als terminus a quo ein nach Nero lebender Kaiser nicht angenommen werden durfte. Das Natürlichste war es übrigens, wenn Nero selbst als terminus a quo genommen wurde und nicht ein Vorgänger von ihm, was möglich war, da der Deuter unter dem sechsten und nicht unter dem siebenten Könige zu leben vorgiebt. Wenn Nero als erster gedacht ist in der Reihe der fraglichen Hebdomas, so ist ja gerade die Zahl 8, welche den Nero redivivus bezeichnet, die Wiederkehr der 1. Aufserdem aber beginnt mit Nero die Reihe der die Christen verfolgenden Kaiser, und da Rom von dem R (nicht von dem Original in J²) charakterisiert wird als das von dem Blute der Heiligen und Zeugen Jesu trunkene Hurenweib, so begreift es sich, dafs nicht einer der früheren Kaiser die Reihe der ἑπτὰ βασιλεῖς beginnt. Es liegt somit kein Grund vor, die Hypothese aufzugeben, nach welcher der Verfasser von 17, 7—18, der Redaktor der Apokalypse, unter der Regierungszeit Trajans (98—117) gelebt hat. Die fünf ihm vorangehenden Könige sind dann 1) Nero, 2) Vespasianus, 3) Titus, 4) Domitianus, 5) Nerva. So bedenklich es wäre, wenn ein unter der Regierung Galbas lebender Verfasser diesen besonders im Oriente bekannten Kaiser bei den sieben Königen nicht mitgezählt hätte, so wenig kann das bei einem zu

Beginne des zweiten Jahrhunderts lebenden Autor auffallen. Dafs der siebente König, welchem der Verfasser nur kurze Regierungszeit ankündigt, Hadrian war, der von 117—138 regierte, kann nicht gegen die Richtigkeit der vorgetragenen Ansicht sprechen. Der Verfasser hat sich eben in Bezug darauf wie auf den Nero redivivus geirrt.[1])

Das über den für die Erklärung der Apokalypse höchst wichtigen Abschnitt 17, 7—18 abgegebene Urteil werde ich noch nach anderen Seiten hin sicher stellen. — Es ist schon oben darauf aufmerksam gemacht, dafs das von dem Tiere ausgesagte *ὑπάγειν εἰς ἀπώλειαν* in dem Berichte Kap. 13 keinen Anhaltepunkt hat. Der R hat hier, wie so oft, die späteren Partieen des Buches mit berücksichtigt. Mit jenen Worten weist er offenbar auf 20, 3: *καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον* hin. — Ganz besonders frappant zeigen sich nun aber die schon so oft beobachteten Künste des R von 17, 12 an. Die zehn Hörner des Tieres werden auf zehn Könige gedeutet, aber nicht, wie man erwarten sollte, auf zehn nach den sieben (resp. acht) ersten lebende, sondern auf solche, die zugleich mit dem Tiere kurze Zeit (*μίαν ὥραν*) regieren werden. Darunter können nicht, wie Pfleiderer meint, „Provinzialbeamte und Feldherren römischer Heere“ verstanden sein, da von ihnen ausgesagt wird: *καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐξουσίαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ διδόασιν*, sondern es müssen selbständige Könige, und zwar nicht Roms, sein, die ihre Macht dem Tiere zur Verfügung stellen. Man vergleiche nun mit dieser Ausführung das Bild, welches sie deuten will, und man wird gestehen müssen, dafs jene Deutung dem ursprünglichen Sinne des Bildes nicht entspricht, sondern erst, durch fremde Motive veranlafst, in dasselbe hineingetragen ist. Diese Motive liegen nun für den, welcher in dem Deuter unsern bekannten Redaktor erkennt, auf der Hand. J^1 berichtet 16, 13 ff., dafs die Könige der ganzen Erde durch die von den drei Feinden Israels ausgehenden Dämonen versammelt

1) Ein ähnlicher Fall scheint Ass. Mosis 6 vorzuliegen; vgl. Schürer a. a. O. II, 634.

worden seien zum letzten Kampfe. Dafs es sich hier in der That um dieses Ereignis handelt, zeigt deutlich V. 14, das einzige Stückchen in 17, 7—18, das, weil offenbar christlichen Ursprunges, Vischer und Genossen zu kritischen Bemerkungen Anlafs gegeben hat. „Die zehn Hörner des Tieres als Könige der ganzen Erde" — das zeigt so deutlich, wie man nur wünschen kann, dafs es sich hier um eine Deutung des Tieres handelt von Seiten des R, für den überall der Gesichtspunkt mafsgebend war, die Anschauungen der verschiedenen ihm vorliegenden Stücke zu kombinieren. Dieser Gesichtspunkt ist nun auch bei V. 14 mafsgebend gewesen. Dafs darin auf die messianische Schlacht aus J^1 19, 11 ff. hingewiesen ist, bedarf keines Beweises. Es liegt hier aber ein höchst lehrreiches Beispiel vor, in welchem Mafse R die von ihm verwendeten jüdischen Schriften durch Spiritualisierung und Symbolisierung mit seinem christlichen Empfinden in Einklang zu bringen wufste; jedes Bedenken, wie ein Christ jüdische Produkte hätte benutzen und als Gottesoffenbarung ansehen können, wird durch eine solche Thatsache zu Boden geschlagen: Während 19, 11 ff. der Messias auf weifsem Rosse mit dem Heere der himmlischen Krieger die drei Feinde Gottes, die Könige der Erde und ihre Mannen mit der Schärfe des Schwertes besiegt, so dafs die Vögel des Himmels kommen müssen, um die Leichname zu fressen, kombiniert R den Bericht aus J^1 mit dem Messiasbild aus U: Das Lamm tritt auf zu siegen; und während in 19, 11 ff. die Heiligen keine Hand rühren, sondern das himmlische Heer alles für sich besorgen lassen, sind bei R des Lammes Kampfgenossen *οἱ μετ' αὐτοῦ κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί.* Das Ganze ist ein Kampf geistiger, sittlicher Art, wie davon die Schlufszusätze in den sieben Sendschreiben und 12, 11 berichten.

Aber damit sind die Operationen von R noch nicht zu Ende. Nach einer Deutung des auf Jer. 51, 13 zurückgehenden Zuges 17, 1: *τῆς καθημένης ἐπὶ τῶν ὑδάτων τῶν πολλῶν*, auf *λαοὶ καὶ ὄχλοι καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσαι*, welche sicher nicht im Sinne des Originals ist, teilt R noch etwas Neues, höchst Überraschendes über die *δέκα κέρατα* resp. *βασιλεῖς* mit. Dieselben werden

im Verein mit dem *θηρίον* die Hure vernichten: *μισήσουσιν τὴν πόρνην καὶ ἠρημωμένην ποιήσουσιν αὐτὴν καὶ γυμνὴν καὶ τὰς σάρκας αὐτῆς φάγονται καὶ αὐτὴν κατακαύσουσιν πυρί.* Wie ist es möglich, aus dem Bilde von dem Tiere, auf welchem die Hure reitet, eine solche Deutung herauszulesen? Die Erklärung für diese an sich vollständig unbegreifliche Thatsache ergiebt sich leicht, sobald man eingesehen hat, der Redaktor verstehe unter dem *θηρίον* den Nero redivivus. Nero hat seiner Zeit Rom in Brand gesteckt; nun berichtet Kap. 18 von einem fürchterlichen Gerichte über Babel-Rom, infolgedessen es von Feuer verzehrt wird. Daraus schliefst R, dafs dieses vollzogen werde durch denselben, der früher Rom in Asche gelegt hatte, und da er mit den Königen der Erde seine Werke ausführt, so müssen ihm diese auch hierbei assistieren. Auf diese Weise entsteht, wie Weizsäcker richtig bemerkt, ein Widerspruch zwischen Kap. 17 und 18, sofern 18, 9 *οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς* über das Geschick jammern, das diejenige betroffen, mit der sie gebuhlt haben.

Ich denke, diese Erörterungen werden genügen für die Begründung der Behauptung, 17, 7—18 sei eine Interpolation des R, und zwar die gröfste, die von ihm herrührt. Es ist begreiflich, dafs man die Enträtselung der Apokalypse vielfach von diesem Abschnitte aus unternommen hat; bot er sich doch als Schlüssel für die Rätsel des Buches an. Faktisch hat er nur dazu gedient, eine historische Deutung möglichst zu verhindern. Die Richtigkeit der Hypothese, welche von mir zur Lösung des Problems der Zusammensetzung des Buches angewandt ist, dürfte durch die Resultate der Untersuchung von 17, 7—18 vollends gesichert sein.

Es erübrigt nun noch, auf einige Stellen hinzuweisen, in denen ebenfalls der R thätig gewesen ist. — In 17, 5 ist vielleicht das Wort *μυστήριον* als ein die Objektivität der Erzählung unterbrechender Zusatz des R anzusehen, welcher andeuten soll, dafs der Name Babel den eigentlichen Namen der Hure verhüllt. — Vollständig unvermittelt tritt in V. 6 die Bemerkung ein: *καὶ εἶδα τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ.* Diese Worte sind

schon ihres nachschleppenden Charakters wegen auffällig. Man hätte dieselben vor V. 5 erwarten sollen, zumal da dieser neue Zug im folgenden gar nicht weiter ausgeführt wird. Derselbe tritt überhaupt ganz unvermittelt ein. Dafs der Becher, den das Weib V. 4 in der Hand hält, nicht voll Blut ist, sondern voll Wein der Hurerei, zeigt nicht blofs der Wortlaut jener Stelle, sondern auch 18, 3. Auch aus der ganzen Beschreibung Kap. 18 erhellt, dafs nicht Mord der Heiligen Gottes, sondern Hurerei und Üppigkeit die Sünde Babels war. Einen anderen Ton schlägt allerdings 18, 24 an. Allein, von anderem abgesehen, zeigt schon die Thatsache, dafs aus der in V. 22 und 23 gebrauchten Form der Anrede mit V. 24 in die des Referates über Babel übergegangen wird (*ἐν αὐτῇ*), bei V. 24 den Charakter des Zusatzes. Dafs der unter Trajan lebende christliche Redaktor Rom vor allem als die christenmörderische Stadt ansehen mufste, bedarf keiner Begründung. Einen Bericht, dem dieser Zug fehlte, mufste er dahin zu ergänzen suchen. — Zweifelhaft kann man sein, wie weit in 18, 20 der Zusatz des R geht; vielleicht nur *καὶ οἱ ἀπόστολοι*, da in dem Original bei Jeremia (51, 48) ein wesentlich gleicher Gedanke vorliegt. Vielleicht sind auch noch die Worte *ὅτι ἔκρινεν κτλ.* zu streichen; doch mufs die Originalgestalt des Verses zweifelhaft bleiben.

Der Triumph über den Fall Babels 19, 1—10.

An den Bericht von der Zerstörung Babels schliefst sich ein Triumphgesang an, dessen Motiv, aus Jer. 51, 48 stammend, bereits in 18, 20 aufgetreten ist. Der hierüber berichtende Abschnitt 19, 1—10 hat grofse Schwierigkeiten, die nur durch ein streng methodisches Vorgehen bei der Untersuchung überwunden werden können. Zu dem Ende ist in erster Linie zu untersuchen, ob der Abschnitt dem Anspruche, Fortsetzung von Kap. 17 und 18 zu sein, wirklich entspreche. Wie bereits oben bemerkt ist, teilen diese Meinung alle fraglichen Kritiker mit Ausnahme von Sabatier und Schoen, sind aber auch darin einig, dafs 19, 1—10 kein Stück aus einer Feder sei.

Nach allgemeinen Erwägungen mufs man zu dem Urteil kommen, 19, 1—10 sei Fortsetzung der Babelvision aus Kap. 17 und

18. An das letzte Stück aus J[1] 16, 17[b]—20 schliefst sich offenbar 19, 11 ff. eng an. Aus welcher Quelle soll dann 19, 1—10 stammen, wenn nicht aus J[2]? Zu einem grofsen Einschub aus des R eigener Macht, wie ein solcher in 17, 7—18 nachgewiesen ist, lag doch hier kein Anlafs vor. Was aber U anlangt, so findet sich 7, 9—17 ein Abschnitt, der mit dem vorliegenden manche Züge gemein hat. Aber beide erwecken eher die Meinung, Parallelen zu sein, als die, dafs 19, 1—10 ein Stück sei, das ursprünglich zu U gehört habe — wenigstens, was die ersten acht Verse betrifft. Diesen Vermutungen entspricht nun offenbar der Eingang des Kapitels: In den drei ersten Versen wird Gott vom himmlischen Chore gepriesen wegen seines Gerichtes über die Hure. Daran schliefst sich in V. 4 die Bemerkung: *καὶ ἔπεσαν οἱ πρεσβύτεροι οἱ εἴκοσι τέσσαρες καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ λέγοντες· ἀμὴν ἀλληλούϊα*, deren Ursprung allerdings in U liegt. Aber näher als die Vermutung, dafs der ganze Abschnitt zu U gehöre, ist doch die, dafs der R hier eine seiner gebräuchlichen Kombinationen vorgenommen habe, wie eine ähnliche 14, 3 nachgewiesen ist. Aufserdem ist bereits auf S. 67 f. darauf aufmerksam gemacht worden, dafs das Niederfallen in U von den Ältesten, nicht von den vier *ζῶα* ausgesagt wird; die Worte *ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου* 5, 8 sind als Zusatz des R nachgewiesen. Sein dort sich zeigendes Mifsverständnis des Textes von U findet sich nun auch in 19, 4. Dazu kommt, dafs, während nach 5, 14 die *πρεσβύτεροι* niederfallen und die vier Lebewesen *ἀμήν* sagen, an unserer Stelle nicht blofs das Niederfallen, sondern auch das Amen-Sagen beiden zugeschrieben wird. Endlich ist das *ἀμήν* in V. 4 gar nicht am Platze, da hier noch nicht wie 5, 14 der Schlufs der Himmel und Erde erfüllenden Hymnen ist. Kann somit V. 4 als Zusatz von R aufser Betracht bleiben, so fragt es sich nun, was von V. 5—8 zu halten ist. Eine himmlische Stimme fordert alle (auf Erden weilenden) Knechte Gottes auf, ihm Preis zu sagen (V. 5). Dem entspricht ein mit gewaltigem Getöne sich erhebender Lobgesang. In demselben

wird Gott als königlicher Herrscher gepriesen, und es wird zum Jubel aufgefordert, ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτήν, καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν. Was ist von diesen Worten zu halten? Sind sie, wie z. B. x und Weyland vermuten, christlichen Ursprunges, oder ist etwa, nach Vischer, nur τοῦ ἀρνίου auszuscheiden? Ich stimme letzterem bei. Zu der Vorstellung von der Hochzeit des Lammes gab U dem R nicht den geringsten Anlafs. Die himmlische Seligkeit, bei der die Gerechten in weifsen Kleidern erscheinen, wird in dem Abschnitte 7, 9—17 nicht unter dem Bilde einer Hochzeit zwischen dem Lamm und seiner Gemeinde vorgestellt. Vielmehr erscheint sie einerseits als ein priesterliches Dienen vor Gott, andererseits als ein Erquicktwerden durch das seine Diener weidende Lamm. Eine Identifikation der γυνή Kap. 19, welche in βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν gekleidet wird, mit den Christen aus allen Völkern, welche in στολαῖς λευκαῖς gekleidet 7, 9 vor dem Throne Gottes stehen, ist völlig ausgeschlossen, so wahrscheinlich es auch ist, dafs R sie in seiner bekannten Weise kombiniert hat. Dagegen liegen andere Parallelen vor.

Babel wird unter dem Bilde eines Hurenweibes vorgestellt, mit welchem die Könige der Erde Hurerei getrieben haben 17, 1 ff. Von ihr wird 17, 4 ausgesagt, dafs sie in üppigster Weise bekleidet gewesen sei mit Purpur und Scharlach. Sollte dazu nicht das für die Hochzeit gerüstete Weib, das in reines, weifses Linnen gekleidet wird, das Gegenbild sein? Diese Vermutung wird durch Kap. 21 zur Gewifsheit erhoben. Dort findet sich eine Beschreibung des vom Himmel herabkommenden neuen Jerusalem, welche in vielen Beziehungen das Gegenbild ist zu der Beschreibung vom Gerichte über Babel. Hier nun wird mit voller Deutlichkeit das neue Jerusalem als das zur Hochzeit geschmückte Weib bezeichnet, vgl. 21, 2. 9. Somit liegt die Vermutung sehr nahe, dafs der Abschnitt 19, 1—8 den Übergang bildet von der Beschreibung des Gerichtes über die Hure Babel zu der von der Hochzeit des reinen Eheweibes Jerusalem. Aber wer ist als Mann

von Jerusalem zu denken? Nach 19, 7. 9. 21, 9 ist es das Lamm. Das wäre nun allerdings ein Zeichen, dafs hier Abschnitte christlichen Ursprunges vorliegen, von denen man nicht sagen könnte, welcher Quelle sie entstammen. Da nun aber einerseits der Zusammenhang von 19, 1 ff. mit den vorhergehenden Kapiteln, d. h. mit der zweiten als jüdisch nachgewiesenen Quelle vor Augen liegt, andererseits oft genug gezeigt ist, dafs der R in jüdische Zusammenhänge Anklänge aus U und speziell Beziehungen auf das *ἀρνίον* hineingebracht hat, so liegt doch die Vermutung sehr nahe, dafs auch hier das Lamm nur eingeschoben ist. Einem christlichen Redaktor mufste eine derartige Umgestaltung des Textes geradezu als eine unausweichliche Notwendigkeit erscheinen. Zeigen doch die bekannten synoptischen Gleichnisse die alte Vorstellung von dem Eheverhältnis zwischen Israel, resp. Jerusalem und Jahve in der durch das Eintreten des Messias bedingten Umbildung. Aufserdem sind die von hier aus sich entwickelnden Anschauungen der neutestamentlichen Litteratur von Christus als dem Eheherrn der *ἐκκλησία* in Betracht zu ziehen. Dem gegenüber konnte sich bei einem zu Anfang des zweiten Jahrhunderts lebenden christlichen Schriftsteller die alttestamentliche Vorstellung nicht halten. Dafs diese in J² ursprünglich vorgelegen, ist von vornherein wahrscheinlich, wird aber noch besonders gesichert dadurch, dafs die Loblieder 19, 1 f. und 19, 5 ff. immer nur auf Gott gehen. Er wird als *βασιλεύς* gepriesen. Sollte er damit nicht auch jenen *βασιλεῖς τῆς γῆς* gegenübergestellt sein, welche mit dem Weibe Babel gehurt haben — er, der rechtmäfsige Gatte des reinen Weibes Jerusalem? Es würde dieses Bild auch Ezech. 16 entsprechen, wo Jerusalem (vgl. 16, 2) als Gattin Jahves und hernach als Hure der Feinde Gottes dargestellt wird; was nach Beyschlag, der gegen die Vorstellung einer Hochzeit Gottes polemisiert, auch wohl „unbiblisch und geschmacklos“ ist? vgl. auch Ezech. 23.

Ist obige Vermutung richtig, so würde in 19, 7 statt *τοῦ ἀρνίου* ursprünglich *αὐτοῦ* gestanden haben, was eine Änderung in *τοῦ ἀρνίου* eher möglich machte als ein *τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, so dafs von absichtlicher Veränderung eines deutlich ausgesprochenen

Gedankens durch R nicht die Rede sein kann. Wenn dagegen x, der V. 7[b] streicht, bemerkt: „Wenn das neue Jerusalem als Braut bezeichnet wird, so ist dabei im Originale (21, 2. 9) wohl an Gott als Bräutigam gedacht; dieser Gedanke bleibt aber absichtlich unausgesprochen“, so ist letzteres eine bloſse Vermutung, der es an jedem Grunde fehlt. Wenn er dann aber auch V. 8 ganz streicht, so hat er erstens nicht beachtet, daſs V. 8[a] offenbares Gegenstück zu 17, 4 ist; ferner aber auch, daſs die in V. 8[b] gegebene Erklärung, welche den Charakter des R so recht deutlich zeigt (vgl. z. B. 1, 20. 4, 5. 5, 6. 8), eine Wendung des Originales, die durch sie gedeutet wird, voraussetzt. Daſs im Original das weiſse, reine Linnen des Gottesweibes nicht die *δικαιώματα τῶν ἁγίων* bedeutet, überhaupt eine solche Symbolisierung nicht verträgt, dürfte sicher sein. Andererseits ist es sehr erklärlich, wie R hier die *ἅγιοι* und ihre *δικαιώματα* hineinbringen konnte. Ihm schwebt einerseits der Abschnitt aus 7, 9—17 vor, wo in weiſsen Kleidern die erscheinen, welche ihre Kleider im Blute des Lammes gewaschen und gebleicht haben; andererseits die Parabel von dem königlichen Hochzeitsmahle und dem Bettler ohne hochzeitliches Kleid Matth. 22, 1—14. Eben darauf weist auch der redaktionelle Zusatz V. 9[b] hin: *καὶ λέγει μοι· γράψον· μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι.*

Blickt man auf die so gereinigten Verse zurück, so kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daſs dieselben aus J^2 stammen und Fortsetzung von Kap. 17. 18 sind. Dann wird es aber auch keinem Einwand begegnen, wenn die Worte V. 2: *καὶ ἐξεδίκησεν τὸ αἷμα τῶν δούλων αὐτοῦ ἐκ χειρὸς αὐτῆς*, ebenfalls dem R zugeschrieben werden, da oben nachgewiesen ist, daſs nur durch diesen dem Bilde der groſsen Hure die Züge des christenmörderischen Rom hinzugefügt sind. Auf diese Weise wird auch vielleicht eine Eigentümlichkeit von V. 3 ihre Erklärung finden. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daſs der auf das *ἀλληλούϊα* folgende Satz: *καὶ ὁ καπνὸς αὐτῆς ἀναβαίνει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων,* wie abgerissen dasteht. De Wette

bemerkt: „Unser Vers bildet die Antistrophe zu V. 1ᵇ. 2; und wie da zum Halleluja eine Exposition hinzugefügt ist, so auch hier eine nur kürzere elliptische, indem *καὶ ὁ καπνὸς κτλ.* an etwas wie *ὅτι ἔκρινεν κτλ.* anschliefst.“ Dieser Anschauung kann ich durchaus beistimmen, mit Ausnahme der Bemerkung, dafs V. 3 als eine Antistrophe zu V. 1ᵇ und 2 erscheine. Dazu stimmt weder die Länge der vermeintlichen Strophe, noch ihre jeder metrischen Bildung widersprechende Struktur. Erkennt man nun, dafs die Worte: *καὶ ἐξεδίκησεν κτλ.* Zusatz des R sind, so ist die Annahme nicht fernliegend, dafs, ganz wie de Wette vermutet, der Satz: *καὶ ὁ καπνὸς αὐτῆς ἀναβαίνει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων,* sich ursprünglich an *ὅτι ἔκρινεν κτλ.* hinter *πορνείᾳ αὐτῆς* angeschlofsen hat. Dann hat der R, um die Periode nicht zu sehr zu verlängern, für den durch seinen Einschub abgebrochenen Satz eine neue Einführung genommen: *καὶ δεύτερον εἴρηκαν.* Das folgende *ἀλληλούϊα* kann dann entweder Wiederholung des Einganges des ersten Satzes aus V. 1 sein, um den Satz nicht mit *καί* beginnen zu müssen, oder — da diese Schwierigkeit ja leicht durch Weglassung des *καί* zu vermeiden war — der Satz hat ursprünglich mit *ἀλληλούϊα* geschlossen, und dieses zweite stellte R dann an den Anfang seines neugebildeten Satzes in V. 3. Aber wie es sich damit auch verhalten mag, unabhängig von diesen hypothetischen Erwägungen steht das Urteil, dafs die Worte aus V. 2: *καὶ ἐξεδίκησεν κτλ.* dem R angehören. Dasselbe wird nun noch durch eine Erwägung gestützt, an welche sich einige für unsern Abschnitt wichtige Betrachtungen anschliefsen werden. Es erscheint mir nicht zweifelhaft, dafs R bei diesem seinem Zusatze eine Stelle aus U in der Erinnerung gehabt hat, nämlich 6, 10. Dort rufen die Seelen der Märtyrer: *ἕως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός, οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς,* und werden dann damit beruhigt, dafs zuvor noch ihre *σύνδουλοι* wie sie selbst getötet werden müssen. Beachtet man, dafs *ἐκδικεῖν,* was beidemal mit *τὸ αἷμα* verbunden ist, sonst niemals in der Apokalypse sich findet, und dafs dort die noch Hinzurichtenden als

δοῦλοι Gottes bezeichnet werden wie hier, so ist die Verwandtschaft beider Stellen miteinander, oder genauer, die Abhängigkeit der Worte aus 19, 2 von 6, 10 f. sehr wahrscheinlich. Eine ähnliche Beziehung auf U findet sich nun auch in dem zweimaligen ὄχλου πολλοῦ in 19, 1. 6. ὄχλος πολύς findet sich sonst nur 7, 9 und ὄχλος aufserdem 17, 15, wo der R, offenbar in Erinnerung an 7, 9 (ἰδοὺ ὄχλος πολὺς ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν) die gebräuchliche Vierzahl der Synonyme für Völkerschaften so gestaltet: λαοὶ καὶ ὄχλοι καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσαι. Bei den mannigfachen Parallelen, welche die Stücke 7, 9—17 und 19, 1—8 bieten, und bei dem Benutztsein des ersteren in 19, 4 ist die Vermutung gerechtfertigt, dafs beidemal ὄχλου πολλοῦ Zusatz des R sei. Die Parallelen zu 19, 1 in 12, 10. 14, 2 legen es nahe, dafs 19, 1 nur zu lesen ist: ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ, zumal da das ὄχλου πολλοῦ neben μεγάλην überflüssig steht; vgl. 19, 6. 14, 2, wo μεγάλην neben φωνήν fehlt, da die Stärke der Stimme durch Vergleiche charakterisiert wird. Dafs ὄχλου πολλοῦ sich auch mit λεγόντων stöfst, will ich nur erwähnen, da bei dem Stile der Apokalypse daraus nichts geschlossen werden darf. In V. 6 aber ist das ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ καί deshalb überflüssig, weil, nachdem die Aufforderung ergangen ist: αἰνεῖτε τῷ θεῷ ἡμῶν, πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ καὶ οἱ φοβούμενοι αὐτόν, οἱ μικροὶ καὶ οἱ μεγάλοι, in den fraglichen Worten nichts gesagt ist, was sich nicht von selbst verstand. Es ist immerhin zu beachten, dafs der R in Erinnerung an das Original 14, 2 nur hinzugefügt hat: ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης. Hat er 19, 6 ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ hinzugefügt, so hat er es gethan, um in Erinnerung zu rufen, dafs die lobpreisende Menge hier mit der in 7, 9 ff. identisch sei. Und das ist gerade nicht der Fall; dort handelt es sich um Christen aus allen Nationen, hier dagegen an erster Stelle um die als Knechte Gottes bezeichneten Israeliten und sodann um die Proselyten, die φοβούμενοι τὸν θεόν; vgl. zu letzterem besonders 15, 4.

Nachdem so ein sicheres Urteil über den Abschnitt 19, 1—8 abgegeben ist, kann auch ein solches über einige verwandte Partieen der Apokalypse gefällt werden, welche sehr geeignet sind, den Blick des Untersuchenden zu trüben. Weniger gilt das von den redaktionellen Zusätzen zu 14, 1—5, deren Abkunft von dem R glücklicherweise an sich so fest steht, dafs irgendwelche Vergleiche mit anderen Stücken daran nichts ändern können. Es zeigt sich nun, dafs der Ursprung dieser Zusätze ebenso in unserm Abschnitte aus J^2 liegt, als in den Himmelsscenen aus U. — Ähnlich verhält es sich mit dem Vexierstück 11, 15^b—18. Dafs dasselbe dem R angehöre, wurde oben schon vermutet; jetzt läfst es sich nachweisen. In demselben treffen Beziehungen auf die drei Quellenschriften bunt zusammen. V. 15^b ist offenbar entstanden auf Grund von 12, 10 aus J^1. Da hat jener Satz von der Herrschaft Gottes und des Messias einen Sinn, während jene Wendung in 11, 15^b ziemlich unmotiviert ist. Man weifs ja gar nicht, was durch Gott geschehen ist, das zu einem solchen Jubelrufe Anlafs gäbe. V. 16 ist eine Reminiscenz aus U, Kap. 4 f.; dagegen der Inhalt jenes von den Ältesten angestimmten Lobgesanges V. 17 entstammt zum gröfsten Teile J^2, nämlich 19, 6. Dafs Gott dort als König gepriesen wird, hat in jenem Zusammenhange seinen guten Sinn; hier ist es eine ziemlich unmotivierte hymnische Formel. V. 18^a erinnert wieder an J^1: Die Versammlung der Könige der Welt zur grofsen Schlacht am Tage Gottes, die Totenauferstehung und das Gericht. Bei letzterem giebt die Erinnerung an 20, 12 Anlafs zu einer Reminiscenz an 19, 5 und 2. Man sieht in dem allen das Bild des R, ganz wie man es bereits aus den Zusätzen zu den sieben Sendschreiben erkennen konnte.

Bisher ist bei der Betrachtung des Abschnittes 19, 1—10 das letzte Stück, V. 9^b und 10, ganz unberücksichtigt geblieben. Dasselbe ist in jeder Beziehung auffallend. Um mit etwas ganz Äufserlichem zu beginnen, so ist schon die Wiederholung des bereits am Anfang von V. 9 stehenden: *καὶ λέγει μοι* auffallend. Wenn Düsterdieck meint: „Durch die Wiederholung der Formel *καὶ λέγει μοι* wird die nun folgende Rede des Engels von den

vorhergehenden Worten desselben gesondert und erhält so ein eigentümliches Gewicht", so ist mit einer solchen Umschreibung des Problems nichts erreicht. In einem Buche, das nachweislich aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt ist, hat man bei einer so merkwürdigen Wiederholung den Eindruck, daſs V. 9^b von einem anderen Zusammenhange abgerissen ist und ursprünglich nicht neben V. 9^a gestanden hat. Die Richtigkeit dieser Vermutung wird durch den Inhalt von V. 9^b und 10 bestätigt. Jemand weist hier auf etwas vorher Gesagtes oder Geschriebenes zurück und bezeichnet dasselbe als wahrhaftige Gottesworte. Darauf fällt der Seher vor den Füſsen des so Redenden nieder, wird aber abgewiesen durch die Bemerkung, der Redende sei sein Mitknecht, und durch die Aufforderung, Gott anzubeten. Diese Scene hängt mit dem Vorhergehenden kaum zusammen. Wer der Redende sei, ist ebenso unklar wie in dem Zusatz des R V. 9^a. Die Worte, welche vorher V. 6—8 gesprochen werden, sind nicht Gottesworte, sondern der Triumphgesang über den Fall Babels und die Herabkunft des himmlischen Jerusalem. Vor allem aber will diese Scene in V. 9^b und 10, welche ja offenbar eine Vision abschlieſst, nicht an diese Stelle passen, welche gerade den Übergang von einer Vision zur anderen bildet. Aus allen diesen Gründen kann das fragliche Stück nicht von R stammen, da sich schlechterdings nicht begreifen läſst, was ihn zu einer solchen Produktion könnte veranlaſst haben, sondern muſs ein Stück aus den ihm vorgelegenen Quellenschriften sein. Das folgt auch aus den Worten: *ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας*, welche offenbar eine der bekannten Erklärungen des R sind, wie sich eine solche unmittelbar vorher in V. 8 findet. Daſs die Deutung von *ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ* nicht im Sinne des Originals ist, wurde bereits bei Besprechung der Überschrift 1, 1—3 erörtert; vgl. S. 14 ff.

Aus welcher Quellenschrift nun das fragliche kleine Stück stamme, kann nicht wohl zweifelhaft sein. Aus J^2 nicht, da der Abschnitt 19, 1—8^b seine Fortsetzung in dem Berichte vom himmlischen Jerusalem Kap. 21 findet; auch aus J^1 nicht, da, wie schon gesagt, mit 19, 11 die Fortsetzung von 16, 20 eintritt. Mit-

hin bleibt nur U übrig. — Der Bericht von der siebenten Siegelvision 7, 9—17 schlofs damit ab, dafs einer der 24 Ältesten den Johannes fragt, wer diejenigen seien, die mit weifsen Kleidern und Palmen vor dem Throne stehen. Johannes antwortet ihm ehrerbietig: *κύριέ μου, σὺ οἶδας.* Darauf berichtet der Älteste und läfst seine Beschreibung von dem Glücke der Erlösten auslaufen in Verheifsungsworte aus dem Buche Jesaja. Dort bricht die letzte der sieben Siegelvisionen plötzlich ab. Dafs sich daran 19, 9ᵇ und 10 vorzüglich anreiht, braucht wohl nur eben angedeutet zu werden. Der, welcher V. 9ᵇ spricht, ist jener Älteste. Und wenn er nachher von sich aussagt: *σύνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ,* so pafst das in seinen Mund besser, als in den eines führenden Engels, da die 24 Ältesten die Gegenbilder der Vorsteher der 24 jüdischen Priesterklassen sind und als solche denselben Rang haben wie die Christen; vgl. 1, 6. 5, 10. 7, 15. Wenn nun jener Älteste bemerkt: *οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσίν,* so erklärt sich dieses aus dem Zusammenhange mit 7, 16. 17 ganz von selbst. Was der Älteste dort über das zukünftige, selige Leben der Erlösten ausgesagt hat, bekräftigt er dadurch, dafs er es als wahrhaftiges Gotteswort hinstellt. Dafs Johannes einen der Ältesten, welche auf Thronsitzen in weifsen Gewändern und mit goldenen Kronen um den Thron Gottes geschart sind, nicht blofs ehrfürchtig mit *κύριέ μου* anredet, sondern zum Schlufs der himmlischen Scene anbetend vor ihm niedersinkt, ist mindestens ebenso naheliegend, als wenn er es vor irgend einem führenden Engel thäte. Und wenn endlich dieser Älteste ihn auffordert: *τῷ θεῷ προσκύνησον,* so schliefst sich die Erfüllung dieser Aufforderung wundervoll an die Scene 7, 9—17 an, wo sich alle Engel, in Anschlufs an den Hymnus der Gerechten, vor dem Throne Gottes anbetend auf ihr Angesicht geworfen haben.

Dafs wir hier wirklich den Schlufs der siebenten Siegelvision gefunden haben, ergiebt sich auch aus der mit Recht auffallend gefundenen zweimaligen Wiederholung eines kleineren oder gröfseren Stückes unseres Abschnittes. 21, 5, also offenbar am Schlufs von J^1, heifst es: *καὶ λέγει· γράψον, ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πι-*

στοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν. Am Schlusse der Beschreibung vom neuen Jerusalem, also wahrscheinlich am Ende von J^2, heifst es 22, 6: καὶ εἶπέν μοι· οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί, und 22, 9: καὶ λέγει μοι· ὅρα μή· σύνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν καὶ τῶν τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου· τῷ θεῷ προσκύνησον. Ist nicht diese dreimalige Schlufsformel das Siegel unter meine Hypothese von den drei Quellenschriften der Apokalypse und der Beweis, dafs 19, 9^b und 10 wirklich den Schlufs der Siegelvisionen aus U bilden, der dann vom R auch an den Schlufs von J^1 und J^2 gesetzt ist? — Aber wie ist R dazu gekommen jenes Stück von 7, 9—17 zu trennen und so die siebente Siegelvision zu verstümmeln? Man erinnere sich daran, dafs der Abschnitt 7, 9—17 nicht als siebente Siegelvision auftritt, sondern als universalistische Ergänzung des jüdisch-partikularistischen Stückes 7, 1—8. Die Einleitung zur siebenten Siegelvision findet sich erst 8, 1^a, da R den Eindruck bezweckt, dafs sich aus dem siebenten Siegel die Reihe der sieben Posaunenvisionen entwickeln soll. Unter diesen Umständen war es ebenso unmöglich, dafs der Abschnitt 7, 9—17 seinen Schlufs bekam, als dafs er die Eingangsformel erhielt. Durch ersteren wäre er ja als ein Schlufsstück hingestellt, was keinesfalls dort am Anfang der Apokalypse zulässig war. — Aber bei dem Abschnitt aus Kap. 19 liegt die Sache ja ebenso! Derselbe ist ja Einleitung zu der Vision vom neuen Jerusalem! Gewifs; aber der grofse Einschub aus J^1 19, 11 ff. zeigt deutlich genug, dafs der R jenen Eindruck von 19, 1—8 nicht hatte. Durch die Einschiebungen aus der Schlufsscene in U zeigt er vielmehr, dafs er hier eine Scene gefunden hat, welche ihm als eine Parallele zu 7, 9—17 erscheint, eine Ansicht, in der er auch unter den modernen Exegeten noch Nachfolger hat; so, wenn z. B. Ewald den Abschnitt 19, 1—10 als „das Gesicht der Himmelsfreude“ bezeichnet, obwohl doch das Loblied V. 6—8 auf Erden erschallt. — Man hat nun von U nur noch den Schlufs zu erwarten, welcher dem briefartigen Eingang entsprechen wird.

Ein Beweis, dafs der Bericht von der Messiasschlacht 19, 11 —21 aus J^1 stammt und sich an 16, 20 anschliefst, braucht nicht

Die Messiasschlacht 19, 11—21.

mehr erbracht zu werden. Es fragt sich nur, ob und wo R seine Hand im Spiele gehabt hat. Man hat nun mit Recht vor allem an der Beschreibung des Messias Anstofs genommen; Vischer und Genossen natürlich deswegen, weil ihnen hier christliche Züge entgegentraten, während mir vor allem die Unordnung des ganzen Berichtes auffallend erschienen ist. In dieser Beziehung ist bemerkenswert, dafs an nicht weniger als vier Stellen in verschiedener Weise von den Namen des Messias die Rede ist, in V. 11. 12. 13 und 15. Die auffallendste dieser Bemerkungen ist die in V. 13: *καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, von der auch Völter überzeugt ist, dafs sie erst ein späterer Zusatz sei. Ich stimme dieser Ansicht durchaus bei. Zunächst ist auffallend, dafs dieser Name in gar keiner Beziehung steht zu dem Zusammenhange, in dem er vorkommt. Mitten in der Beschreibung von des Messias kriegerischer Erscheinung tritt derselbe auf und hat doch an sich nichts mit alledem zu thun. Wenn er angeführt wird, so liegt dem die Voraussetzung zu Grunde, dafs der Messias unter diesem Namen sonst schon bekannt gewesen ist. Möchte man nun die Vermutung wahrscheinlich machen können, dafs dieser Name im Prolog des johanneischen Evangeliums nicht als eine neue Bezeichnung des Messias auftrete, dafs vielmehr die jüdische Religionsphilosophie dieser Verwendung energisch vorgearbeitet habe, so bleibt immer bestehen, dafs gerade ein Name jenes Charakters, einer eigentümlichen Spekulation entstammend, in der höchst realistischen Messiaserscheinung des 19. Kapitels der Apokalypse schlechthin unvermittelt dasteht. Aber wie wäre diese Bemerkung denn in diesen Zusammenhang gekommen? In V. 12 ist von einem mystischen Namen des Messias die Rede, den keiner weifs, als er selbst. Eine Erklärung des hiermit gegebenen Rätsels scheint der Zusatz in V. 13 zu sein. Gerade der mystische Anfang des Johannes-Evangeliums schien dem R den Namen zu bieten, welcher im Text von J^1 verschwiegen wird. Wie wichtige Resultate sich aus dieser Erwägung ergeben, wird später zur Ausführung kommen. Auf eine scheinbar frappante Parallele zu der besprochenen Interpolation, auf die auch ich längst aufmerksam

geworden war, weist Pfleiderer hin, nämlich auf Hen. 90, 38: „Und ich sahe, bis alle ihre Geschlechter verwandelt und sie alle weifse Farren wurden; und der erste unter ihnen war das Wort und selbiges Wort ward ein grofses Tier.“ Pfleiderer zieht schnell aus dieser scheinbaren Parallele die gewichtigsten Folgerungen: „Wer weifs, ob's nicht vielleicht dieselbe christliche Hand war, welche dort und hier den neuen Messiasnamen eingefügt hat, um dadurch das jüdische Messiasbild zu christianisieren im Sinne der Logoschristologie des zweiten Jahrhunderts.“ Das könnte scheinen, und man möchte vielleicht noch einige Schritte weiter gehen und den Redaktor der neutestamentlichen Apokalypse identifizieren mit dem Mann, der die mancherlei dem Henochbuche zu Grunde liegenden Schriften kompilierte, so gut oder so schlecht er konnte. Allein hieran ist schon deshalb nicht zu denken, weil sich im Henochbuche nur verschwindend wenige Stellen finden, wo man eine christliche Interpolation vermuten könnte, was sich bei der Identität mit dem Redaktor der Apokalypse gar nicht begreifen würde, da dessen christliche Interpolationen lange nicht alle aus U stammen. Vor allem aber dürfte die ganze Hypothese wohl deshalb nicht mehr als ein schöner Traum sein, weil Dillmann im Kommentar zu Henoch S. 287 f. bemerkt, dafs „Wort“ im vorliegenden äthiopischen Texte mit nagar = ῥῆμα wiedergegeben sei, während das griechische λόγος zweifellos durch qâl wiedergegeben werde. — Auch die Worte *καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινὸς καί* V. 11 werden von Vischer und Genossen als späterer Zusatz bezeichnet. An sich sind sie allerdings kaum Verdacht erweckend. Allein neben *ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ* scheinen sie ziemlich überflüssig zu sein; dann aber weist das *καλούμενος* deutlich darauf hin, dafs der Messias so schon genannt ist. Die Frage, wo das der Fall gewesen, beantwortet sich am einfachsten aus der Apokalypse selbst, wo Jesu Name in den aus U stammenden Partieen geradezu als *ὁ μάρτυς ὁ πιστός* 1, 5, *ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός* 3, 7, *ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός* 3, 14 angegeben wird. Wenn, wie kaum zu bezweifeln ist, darauf die fraglichen Worte aus 19, 11 gehen, so sieht man einerseits, dafs R durch die Wen-

dung *ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει* (vgl. 19, 2. 15, 3. 16, 7) zu seinem Zusatze veranlafst ist, der im Sinne von 3, 14 daneben allerdings nicht überflüssig steht, andererseits aber auch, dafs der nach 3, 14 gedeutete Zusatz einen Zug in das messianische Gemälde bringt, der demselben ebenso fremd ist, als die Bezeichnung des Messias mit *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* in V. 13. — Die Erkenntnis, dafs auch hier der R sich treu geblieben ist, indem er vor allem die verschiedenen Bilder der Apokalypse miteinander zu kombinieren suchte, hier also das Messiasbild mit Zügen aus U (wie aus dem Johannes-Evangelium) bereichert, führt zu einer neuen Reihe von Vermutungen. Die Worte: *οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ φλὸξ πυρός* V. 11, welche auch x aus demselben nichtigen Grunde wie 1, 14[a] beseitigen will, scheinen ebenfalls aus dem christlichen Messiasbilde zu stammen. In 1, 14[b] finden sie sich aus einem durch die Verwendung derselben in 2, 18 (vgl. 2, 23) deutlich sich zeigenden Grunde. In dem Bilde von der Erscheinung des Messias und seiner Thätigkeit 19, 11 ff. stehen sie ohne besondere Begründung und Verwendung da. Nicht minder ergiebt sich der ganze 15. Vers als redaktioneller Zusatz, der als solcher schon dadurch wahrscheinlich gemacht wird, dafs sich V. 16 gerade anschliefst an die Schlufsworte von V. 14: *ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν*. — Die erste Wendung aus V. 15: *καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα, ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη*, ist sicher durch Einflufs von 1, 16: *καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη*, hinzugefügt. An letzterer Stelle steht sie begründet und passend, sofern 2, 12 Jesus als der, welcher das zweischneidige scharfe Schwert hat, der Gemeinde von Pergamon entgegentritt und ihr 2, 16 droht, er werde sie im Falle, dafs sie nicht Bufse thue, mit diesem Schwerte bekriegen. Dabei ist, wie in 2, 23 und vor allem in dem jenen Stellen zu Grunde liegenden Originale Jes. 11, 4, an die Macht des Messias zu denken, nach welcher er durch ein blofses Wort die Vernichtung seiner Feinde bewirkt; vgl. noch Psalt. Salom. 17, 27: *ὀλεθρεῦσαι ἔθνη παράνομα ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ, ἐν ἀπειλῇ αὐτοῦ φυγεῖν ἔθνη ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ καὶ ἐλέγ-*

ξαι ἁμαρτωλοὺς ἐν λόγῳ καρδίας αὐτῶν. Ganz anders liegt aber die Sache in dem fraglichen Berichte von der messianischen Schlacht. Da sitzt der Messias nicht auf seinem Throne und giebt nicht blofs seine allmächtigen Winke. Er reitet mit seiner Heeresmacht in die Schlacht (V. 14), und die Könige der Erde versammeln sich, um wider ihn und sein Heer zu streiten (V. 19); das ϑηρίον und der Pseudoprophet werden überwältigt (V. 20), während ein Engel den Drachen fangen, binden und in das unterirdische Gefängnis legen mufs (20, 1—3). In diesem Bilde macht es einen höchst verwunderlichen Eindruck, wenn V. 21 zu den Worten: καὶ οἱ λοιποὶ ἀπεκτάνϑησαν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ (vgl. Matth. 26, 52. Luk. 22, 49) dem Zusatz in V. 15 entsprechend die ungelenk ausgedrückte Näherbestimmung tritt: τοῦ καϑημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου τῇ ἐξελϑούσῃ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. Ist nun dieselbe wie V. 15 Zusatz des R, so ist selbstverständlich, dafs zu lesen ist: ἀπεκτάνϑησαν ἐν ῥομφαίᾳ; vgl. 6, 8. LXX. Ezech. 23, 10. Amos 4, 10. 9, 1. Wenn R an den ersten Satz in V. 15 den zweiten: καὶ αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, fügt, so war das schon nahe gelegt durch die Originalstelle Jes. 11, 4, welche vom שֵׁבֶט פִּיו spricht und dadurch an Psalm 2, 9: תְּרֹעֵם בְּשֵׁבֶט בַּרְזֶל, erinnert. Wie man z. B. aus Psalt. Salom. 17, 26. 27 erkennt, kam diese Doppelbeziehung häufiger vor. An unserer Stelle war sie noch dadurch nahegelegt, dafs beim ersten Erscheinen des Messias 12, 5 von ihm ausgesagt wurde: ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔϑνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ. Was dort seine Berechtigung hat, da es sich um das eben geborene Kind handelt, das durch jene seiner Zukunft geltenden Worte charakterisiert wird, ist an vorliegender Stelle sehr ungeeignet. Wie pafst in die affektvolle Situation, wo der Messias mit seiner Schar zum Kampfe sprengt, ein derartiges Referat? Das Gleiche gilt von dem letzten Satze in V. 15: καὶ αὐτὸς πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ ϑυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ ϑεοῦ τοῦ παντοκράτορος, der schon durch die ungeschickte Aneinanderreihung von fünf Genetiven den Eindruck erweckt, dafs der Verfasser ihn aus Reminiscenzen zusammengefügt hat. Zu jener

Beziehung auf die Kelter Gottes sah sich der R veranlafst durch die Wendung V. 13: *καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι*, welche auf das Original von der Kelter Gottes, Jes. 63, anspielt. Stammte diese Wendung und V. 15^c aus derselben Feder, so sollte man erwarten, dafs beides nebeneinander stehe. Dafs nun V. 15^c vom R hinzugefügt ist, erkennt man vor allem daraus, dafs derselbe in höchst charakteristischer Weise verschiedene Vorstellungen der ihm vorgelegenen Schriften ineinander mischt, nämlich den *οἶνος τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ* 14, 10 und die *ληνὸς τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ* 14, 20. Daher jene merkwürdige Reihe von Genetiven. Dafs V. 16 dem Originale angehört, folgt aus der Benutzung desselben durch R 17, 14. —

Im übrigen ist dieser ganze Abschnitt intakt. Denn wenn Völter in V. 20 und 21 die Worte *ὁ ψευδοπροφήτης* bis *καὶ οἱ λοιποί* einer späteren Bearbeitung zuschreibt, so beruht das auf einer Beurteilung der Herkunft der vorhergehenden Kapitel, die im Bisherigen bereits widerlegt ist. Im wesentlichen dasselbe gilt von Schoens oben angeführter Beurteilung von V. 17—21.

8.

Kapitel 20—22.

Übersicht. Die drei letzten Kapitel der Apokalypse bringen offenbar die verschiedenen Visionenreihen zum Schlufs. In Kap. 20 bis in den Anfang von Kap. 21 hat man Fortsetzung und Schlufs dessen, was 19, 11—21 berichtet wurde, also offenbar J¹. Von 21, 9 bis in den Anfang von Kap. 22 hinein ebenso deutlich Fortsetzung und Schlufs von 19, 1—8, also J². Von 22, 8 an endlich den Schlufs von U. Aber schon ein flüchtiger Blick zeigt, dafs keines dieser Stücke von R unberührt geblieben ist. — Gegenüber diesen einfachen Folgerungen aus den bisherigen Untersuchungen stellen sich die Resultate der anderen Forscher so dar: Vischer bezeichnet als christliche Zusätze aus 20, 4 die Worte *καὶ τὰς ψυχάς* bis *τοῦ*

θεοῦ und 20, 7, während x von V. 4 an bis zu den Worten in V. 7 ὁ σατανᾶς alles streicht. In Kap. 21 streicht x V. 5—8, Vischer nur von καὶ λέγει· γράψον in V. 5 an; beide dann die offenbar christlichen, auf das ἀρνίον sich beziehenden Wendungen in V. 9. 14. 22. 23; desgleichen in V. 1 und 3 des 22. Kapitels. Dann aber läſst Vischer 22, 6—21 dem Redaktor zufallen, während x nur folgendes streicht: aus V. 7 καὶ ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, aus V. 8 κἀγὼ Ἰωάννης ὁ βλέπων καὶ ἀκούων ταῦτα, endlich V. 12. 13. 16. 17. 20. 21. — Völter schreibt 20, 1—21, 8 mit Ausnahme einiger Worte in 20, 4. 10 der ersten Überarbeitung zu, den Rest des Buches von 21, 9 an der zweiten Überarbeitung, jedoch mit Ausnahme von 21, 22—27 und der Worte aus 22, 1: ἐκπορευόμενον bis τοῦ ἀρνίου, welche er nach seiner „Streitschrift" als Zusätze bezeichnet, die zwischen die beiden letzten Überarbeitungen fallen, und ferner mit Ausnahme von 22, 7[a]. 12. 13. 16. 17. 20. 21, die der letzten Bearbeitung zufallen. — Weyland schreibt 20, 1—21, 8 seiner zweiten jüdischen Quelle zu, aber mit Ausnahme von 20, 4—7, die er, wie x, dem christlichen Redaktor überweist. Auf seine erste jüdische Quelle kommt 21, 9—22, 10; daraus fällt auf den Redaktor 21, 9 τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου; 21, 14. 19—25. 27 (τοῦ ἀρνίου); aus 22, 1 und 3 καὶ τοῦ ἀρνίου; dann 22, 7. 8[a]; auſserdem der ganze Abschnitt 22, 11—21. Sabatier bezeichnet als Einschaltungen in seine christliche Urapokalypse 20, 1—10. 21, 9—22, 5, eine merkwürdige Abweichung von den anderen Urteilen, die sein Schüler Schoen schleunigst wieder rückgängig gemacht hat, indem er 20, 1—21, 8 wieder für die Urapokalypse beanspruchte. Pfleiderer endlich teilt die Schluſspartie in Kap. 20, dessen Ursprung, ob christlich oder jüdisch, er ungewiſs läſst, und in 21, 1—22, 5, das er einer jüdischen Quelle zuschreibt; 22, 6—21 ist ihm ein von einem der christlichen Redaktoren stammender Epilog.

Man sieht, daſs sich trotz aller Differenzen im einzelnen in wichtigen Punkten Übereinstimmung findet. Somit wird es hoffentlich nicht zu schwer sein, die streitigen Punkte schnell zu erledigen.

Das Ende, 20, 1—15.

Nachdem in Kap. 19 die messianische Schlacht und die Strafe für das *θηρίον* und den Pseudopropheten beschrieben ist, bringt 20, 1—3 das Gericht über den Drachen. Wenn sich in V. 2 an *ἐκράτησεν τὸν δράκοντα* anschließt *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὅς* (resp. *ὅ*) *ἐστιν διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς,* so ist diese Apposition nicht bloß ihrer argen grammatischen Inkorrektheit wegen, welche ℵ Q u. a. zu korrigieren versuchten, als Zusatz verdächtig. Daß sich eine solche Näherbestimmung des *δράκων* im Beginne der siebenten Posaunenvision findet, ist begreiflich; vgl. 12, 9: *καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς.* Diese Worte treten übrigens selbst dort nicht auf, um die Leser über die Bedeutung des Drachen zu orientieren, und finden sich nicht in der Form der bekannten erklärenden Zusätze des R; dann würde man sie schon 12, 3 erwarten. Wenn sie erst mit V. 9 eintreten, so hat das seinen Grund darin, daß zunächst vom Satan die Rede war als dem, der das Messiaskind vernichten wollte. Mit V. 10 aber beginnt der Lobgesang über den Fall des Drachen, der dann als Verkläger der Israeliten vor Gott in Frage kommt. Da ziemte es sich, den *δράκων* auch unter jenem anderen Namen zu nennen. Da nun diese oder andere Gründe nicht erkennbar sind, woraus sich der äußerliche und inkorrekte Zusatz in 20, 2 erklären könnte, so wird man ihn dem R zuschreiben dürfen.

Schwierig wird die Lage bei dem Abschnitte V. 4—7. Ich gestehe mit Freuden, daß ich den Entschluß, denselben ganz dem R zuzuweisen, Weyland verdanke (dem sich x und Pfleiderer im wesentlichen anschließen). Daß fast alle Sätze dieses Stückes verdächtig seien, hatte ich wohl erkannt, konnte mich aber nicht entschließen, alles fallen zu lassen. Wenn ich das schließlich nun doch gethan habe, so bin ich dafür die Begründung schuldig. — Schon rein äußerlich betrachtet, giebt sich V. 4—7 als Einschub kund. Wozu wird in V. 3 nicht bloß berichtet, daß der Satan in der *ἄβυσσος* gefesselt sei, *ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη,* sondern noch hinzugefügt: *μετὰ ταῦτα δεῖ αὐτὸν λυθῆναι μικρὸν χρόνον*? Letzterer Satz leitet ja bereits zu etwas neuem

über, das nicht mit V. 4, sondern erst mit V. 8 eintritt. Dazu kommt, daſs diese Gedanken fast wörtlich wieder aufgenommen werden in V. 7: *καὶ ὅταν τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ.* Das sieht doch ganz nach einer Anknüpfung des bei V. 4 fallen gelassenen Fadens aus, wo *ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ* (was x dem Original zuspricht) eine durch die Unterbrechung in V. 4—6 wünschenswert gemachte Ergänzung des *δεῖ λυθῆναι* V. 3 bietet. — Was nun den Inhalt von V. 4—6 betrifft, so zeigt die Wendung *καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* nicht bloſs christlichen Charakter, sondern weist geradezu auf 6, 9 zurück, wobei nur das allein an dieser Stelle des Neuen Testamentes gebrauchte *πελεκίζειν* auffällig an die Hinrichtungen in den römischen Christenverfolgungen erinnert, wovon, wie nachgewiesen, in 6, 9 keine Rede ist. Dazu kommt, daſs in ganz J[1] nirgends die Rede ist von einer Tötung der getreuen Israeliten, sondern nur von der Androhung einer solchen bei denen aus den Heiden, welche das *θηρίον* nicht anbeten und sein Zeichen nicht annehmen wollen; vgl. 13, 15 und dagegen 14, 1. Infolge davon können auch die weiteren Worte aus V. 4: *καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν,* nicht aus J[1] stammen, und dann auch nicht dasjenige, was von einer Auferstehung dieser Märtyrer gegenüber einer allgemeinen Auferstehung gesagt ist, also der Rest von V. 4 sowie V. 5 und 6. Mit diesen Konsequenzen stimmt nun auch der Bericht über die Auferstehung, welche durchaus den Charakter einer allgemeinen, nicht den einer Auferstehung der Ungerechten hat. Dafür spricht schon V. 12: *καὶ εἶδον τοὺς νεκροὺς τοὺς μεγάλους καὶ τοὺς μικρούς,* sowie die uneingeschränkte Bemerkung in V. 13; vor allem aber, daſs in V. 15 ein Unterschied gemacht wird zwischen solchen, die im Lebensbuche stehen und also gerettet werden, und solchen, die verdammt werden. Man kann den hierdurch aufgewiesenen Widerspruch in Kap. 20 auch nicht dadurch aufheben, daſs man sagt, es handele sich in V. 4 nicht allgemein um die

Auferstehung der Gerechten, sondern um die der Märtyrer. Denn wenn V. 4 nur von solchen die Rede ist, so kommt das daher, dafs der Verfasser nur an diese denkt, nicht aber daher, dafs er die übrigen Frommen ausschliefst. Seine Seligpreisung in V. 6 setzt doch offenbar voraus, dafs nur die, welche an der ersten Auferstehung Teil haben, vom *δεύτερος ϑάνατος* werden verschont werden. Endlich ist nicht unbeachtet zu lassen, dafs nach den anderen jüdischen Apokalypsen sowie nach der alttestamentlichen Überlieferung von einer doppelten Auferstehung nirgends die Rede ist; vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, 462, Weber a. a. O. 372 f. Die Auferstehung wird entweder beim Beginn des Messiasreiches gedacht und ist dann eine solche der Gerechten, oder am Ende desselben und ist dann eine allgemeine, mit Seligkeit und Verdammnis abschliefsende. Letztere Auffassung liegt in J^1 vor. Die Anschauung von der doppelten Auferstehung ist ein Produkt des R, der auch hier in bekannter Weise kombiniert hat, nämlich die Anschauung aus J^1 20, 11—15 mit der aus U 7, 9—17 verglichen mit 6, 9—11. — Im einzelnen lassen sich noch manche Züge aufweisen, welche den R kennzeichnen; man vergleiche z. B. den Ausdruck V. 6: *ἱερεῖς τοῦ ϑεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ* mit 1, 6. 5, 10. 7, 15—17, oder V. 4: *διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ ϑεοῦ* mit 1, 9. 6, 9. — Bei solcher Sachlage werden sich auch die Ergänzungsworte in V. 4: *καὶ ἴδον ϑρόνους καὶ ἐκάϑισαν ἐπ' αὐτοὺς καὶ κρῖμα ἐδόϑη αὐτοῖς,* nicht dem Originale erhalten lassen. Man darf fragen, wer die seien, die auf den Thronen Platz genommen. Die erst im Folgenden genannten Märtyrer können es nicht sein. Man könnte nun an die 144000 Israeliten denken, deren doch billigerweise jetzt ebenso gedacht sein müfste wie der Märtyrer. Allein, ganz abgesehen davon, dafs dieses in Bezug auf die dazu nötigen Stühle eine sehr lächerliche Vorstellung gäbe, darf man fragen: Über wen sollen sie denn herrschen und richten, da ja ihre Feinde getötet sind? Mit Recht weist z. B. de Wette auf die Parallelen zu unserer Stelle Dan. 7, 9. 10 und Apoc. 22, 11 f. hin, woraus wohl geschlossen werden darf, dafs die auf den Thronen Sitzenden

Gott und seine himmlischen Gerichtsbeisassen (die 24 Ältesten? —) seien. Darauf weist auch die andere Parallele aus der Apokalypse 6, 10 hin. Dafs dieses Gericht eine Beziehung auf die Märtyrer haben mufs, ist aus den betreffenden Stellen auch wohl deutlich. Aber das nähere Wie bleibt dunkel. Läfst man Kap. 19 aufser Acht und befragt nur jene Parallelen, so versteht es sich von selbst, dafs diejenigen verurteilt werden, welche die Märtyrer getötet, resp. anderweit sich wider Gott vergangen haben. Aber die haben ja alle schon den gerechten Lohn erhalten. Man redet nun von einem Gerichte, welches entscheiden soll, wer würdig sei, an der ersten Auferstehung und dem tausendjährigen Reiche teilzunehmen. Aber abgesehen davon, dafs man damit gerade aus der Analogie der Parallelen heraustritt, die man eben herangezogen hatte, so bedarf es einer solchen Verhandlung um so weniger, als es sich nach 6, 10 f. von selbst versteht, dafs die Märtyrer des ewigen Heiles teilhaftig werden. Aufserdem aber sind die 144000, auf welche es doch nach dem Zusammenhange aus J^1 allein ankommen könnte, schon mit dem Siegel Gottes versehen und also zum Messiasreiche prädestiniert. — Ich weifs in dieser Lage keinen anderen Rat, als die Annahme, dafs der R nach U sowie nach anderen Parallelen eine Gerichtsscene eingeschoben hat, welche wohl dort pafste, nicht aber hier, wo die Messiasschlacht selbst das Gericht ist, dem dann ein Gericht forensischer Art erst am Ende des tausendjährigen Reiches folgt.

Somit ist der ganze Abschnitt V. 4—7 als ein Zusatz des R nachgewiesen. Damit dürften auch die Bedenken derer berücksichtigt sein, welche wie Vischer und Völter an einigen Sätzen in dem fraglichen Abschnitte Anstofs nahmen. Wenn aber Krüger in der Anzeige der Vischerschen Schrift in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1887 I an gewissen grammatischen Unbeholfenheiten in V. 4 Anlafs zu besitzen meint, nur einiges auszuscheiden aus dem sonst intakten Stücke, so bemerke ich, von den obigen Ausführungen abgesehen, dagegen, dafs solche Ungeschicklichkeiten den Stücken des R überhaupt eigen sind.

Was nun den Rest von Kap. 20 betrifft, so braucht nicht bewiesen zu werden, dafs mit V. 8 die Fortsetzung aus J[1] wieder eintritt. In dem Abschnitte bis zu Ende des Kapitels kommt dem R nichts zu als die höchst ungeschickte, für die Hauptfragen der Kritik ziemlich gleichgültige Notiz in V. 12: *καὶ ἄλλο βιβλίον ἠνοίχϑη, ὅ ἐστιν τῆς ζωῆς*, die R hinzufügen zu müssen meinte, da ja in V. 15 ein Lebensbuch vorausgesetzt wird, das in V. 12 nicht ausdrücklich genannt ist. — Die Gründe, welche Völter veranlassen, 20, 10 zu streichen, sind oben bereits beseitigt.

Die neue Welt, 21, 1—8. Nachdem das Gericht vollzogen ist, wird in 21, 1 berichtet, dafs ein neuer Himmel und eine neue Erde erschienen sei. Unmittelbar daran reiht sich die andere Bemerkung in V. 2: *καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ ϑεοῦ, ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.* Dafs sich dieser V. 2 mit V. 9 nicht reimt, sondern eine der bekannten „proleptischen“ Bemerkungen ist, liegt auf der Hand. Wenn es in V. 2 heifst, der Seher habe das himmlische Jerusalem geschaut gleichwie den neuen Himmel und die neue Erde, so bleibt unverständlich, wie in V. 9 einer der sieben Schalenengel den Seher auffordern kann, ihm auf einen hohen Berg zu folgen, damit er ihm das himmlische Jerusalem zeige. Da nun die mit V. 9 beginnende Erzählung deutlich an das Original Ez. 40 anknüpft, während V. 2 nur eine flüchtige Notiz ist, und da andererseits bereits gezeigt ist, dafs der Bericht aus J[2] von dem Triumph über den Fall der Hure und über das Nahen der Hochzeit Gottes mit seinem reinen Weibe 19, 1—8 eine offenbare Fortsetzung findet in dem Abschnitte 21, 9 ff., während 21, 1 ff. sich an J[1] anschliefst, so kann es nicht zweifelhaft sein, dafs in 21, 2 der R wieder eine seiner bekannten Kombinationen vorgelegt hat: Den neuen Himmel und die neue Erde verbindet er mit dem neuen Jerusalem, und es ist sehr beachtenswert, dafs in 21, 2 *τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλήμ* den Zusatz *καινήν* hat, der in der Originalstelle 21, 10 fehlt.

Von dieser festen Position aus wird es nun auch möglich sein, ein sicheres Urteil über die folgenden schwierigen Verse zu

gewinnen. Dafs V. 3 nur einen Sinn hat in Bezug auf das neue Jerusalem, nicht auf den neuen Himmel und die neue Erde, liegt in der Natur der Sache. Bei letzteren ist ja der Wohnort Gottes und der der Menschen noch geschieden; im neuen Jerusalem aber wohnt nach 21, 22 Gott ohne Tempel mitten unter seinem Volke. Übrigens erinnert V. 3 nicht blofs an 21, 22, sondern, wie auch die folgenden Verse, an die Schilderung von der himmlischen Seligkeit aus U 7, 9—17; vgl. 7, 15: *καὶ ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου σκηνώσει ἐπ᾽ αὐτούς*. Daran aber schliefsen sich in V. 3 und V. 7 Gedanken, die sich in dieser Zusammenstellung aus alttestamentlichen Sätzen schon 2 Cor. 6, 16—18 finden, sodafs eine Abhängigkeit von dieser Stelle kaum abzuweisen ist. Nimmt man dazu, dafs V. 7 sonst schon auf den ersten Blick die Hand verrät, welche die Zusätze in den Sendschreiben gemacht hat (*ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα*), so kann bei V. 3 und 7 das Urteil nicht zweifelhaft sein. Nicht schwieriger steht es mit V. 4. Auch hier tritt zunächst eine bemerkenswerte Berührung mit 7, 17 entgegen; vgl. *καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν*, was sich 7, 17 wörtlich ebenso findet, nur mit Hinzusetzung von *ὁ θεός*. Man könnte nun meinen, diese Worte ständen 21, 4 an ursprünglicher Stelle und seien nur nach 7, 17 herübergeholt, da sich die Worte *καὶ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι*, welche 7, 17 fehlen, in der Originalstelle Jes. 25, 8 finden: בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח, und also 21, 4 einen genaueren Anschlufs an das Original zeigt als 7, 17. Allein, abgesehen davon, dafs das Urteil bei den Beziehungen zu allgemein bekannten Stellen höchst vorsichtig sein mufs, ist hier doch der eigentümliche Zug zu beachten, dafs das Citat in 21, 4 nicht blofs in dem Zuge von dem Original abweicht, dafs es in der Wiedergabe von וּמָחָה אֲדֹנָי יֱהֹוִה דִּמְעָה מֵעַל כָּל־פָּנִים die Bezeichnung für Gott nicht wiedergiebt (was 7, 17 der Fall ist; das Fehlen wird sich aber vielleicht dadurch erklären, dafs unmittelbar vorher in V. 3 Gott genannt war), sondern vor allem darin, dafs es die Reihenfolge der Sätze von der Beseitigung des Todes und dem Abtrocknen der Thränen umkehrt. Der Grund dafür ist leicht ersichtlich: 21, 4 hat eben an 7, 17 angeknüpft, wo nur der zweite

Satz sich findet. Aber abgesehen von diesen formalen Erwägungen, bei denen es immerhin leicht zu Täuschungen kommen kann, ist jenes Citat in 7, 17 gerade so motiviert, wie hier unmotiviert. Die himmlische Seligkeit in 7, 9—17 setzt eine Zeit schwerer Leiden für die Gemeinde voraus (vgl. 7, 14: *οὗτοί εἰσιν οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης*, und dazu 6, 9—11. 3, 10), dem vergleichbar, wovon Jes. 25 redet; J[1] dagegen weiſs nur von Plagen, die über die Heiden kommen, und von wunderbarer Bewahrung und Errettung des Volkes Israel. Da tritt dann 21, 4 verhältnismäſsig unmotiviert auf. Daſs der R, welcher U und J[1] kombinierte und so auch, in Erinnerung an die Christenverfolgungen durch den römischen Staat, 20, 4 den Satz von den Hinrichtungen der Märtyrer interpolierte, hier am Ende seiner Christenhoffnung Ausdruck gab, wie sich das noch besonders charakteristisch in den Worten *οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι* äuſsert, bedarf keiner Erläuterung. Immerhin ist auch darauf zu achten, daſs die Worte *καὶ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι* nicht bloſs infolge des Hinweises auf Jes. 25, 8 durch 7, 17 veranlaſst sind, sondern auch durch 20, 14.

Daſs in V. 5 und 6 eigentümliche redaktionelle Schwierigkeiten vorliegen, hat man mit Recht daraus geschlossen, daſs dreimal unmittelbar hinter einander die Worte des Redenden von neuem eingeleitet werden: *καὶ εἶπεν, καὶ λέγει, καὶ εἶπέν μοι.* Eine genügende Erklärung, auf welche auch der sonst so kritische x ganz verzichtet, indem er einfach V. 5—8 dem christlichen Bearbeiter zuschreibt, wird sich unter den bisherigen Voraussetzungen gewinnen lassen. — Der erste Satz: *καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ· ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα,* greift seinem Inhalte nach wieder auf V. 1 zurück, wie er sich durch die neue Einleitungsformel von der auf das Conto des R kommenden Rede in V. 3 und 4 abgrenzt. Es liegt mithin zunächst kein Grund vor, ihn dem R zuzuschreiben. — Der zweite Satz: *καὶ λέγει· γράψον, ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν,* zeigt wieder deutlich einen Parallelzug zu der Schluſspartie aus U. Die Worte aus 19, 9: *καὶ λέγει μοι· οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ*

τοῦ θεοῦ εἰσίν, sind hier in einer Veränderung wiederholt, welche damit gegeben ist, daſs sie im Munde Gottes selbst und nicht in dem eines der Ältesten vorkommen. Was endlich den dritten Satz: καὶ εἶπέν μοι· γέγοναν, betrifft, so erinnert derselbe an 16, 17, wo J[1] berichtet, daſs eine himmlische Stimme den Abschluſs der Ereignisse verkündet habe, welche der letzten Katastrophe vorausgehen. Derselbe würde hier am Ende von J[1] sehr gut stehen. Zwischen den ersten Satz, der in einem gewissen Anschluſs an V. 3 und 4 von der Herrlichkeit der Vollendung redet, und den letzten, der den Schluſs verkündet, scheint der R jenen Satz eingeschoben zu haben aus U, wo die Verheiſsungen von der zukünftigen Seligkeit als Gottes wahrhaftige Worte bezeichnet werden. Daſs aber der erste und der letzte Satz jeder seine besondere Einführung hat, erklärt sich daraus, daſs der Thronende im ersten Satze eine Äuſserung allgemeiner Art macht, welche eine Fortsetzung des letzten Bildes 21, 1 bietet, während der letzte Satz eine an den Seher gerichtete Bemerkung ist des Sinnes, daſs hiermit das Wirken Gottes und damit auch das Schauen des Sehers zu Ende ist.

Man sollte meinen, daſs damit dieser Abschnitt seinen Abschluſs gefunden hätte. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr schlieſst sich noch eine Reihe von Sätzen an, von denen V. 7 bereits als dem R angehörig nachgewiesen ist. Zunächst sagt Gott von sich aus: ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. Es ist nachgewiesen, daſs die eine Stelle, wo sich eine ähnliche Äuſserung findet, 1, 8, dem R angehört. Dieselbe kann also auſser Betracht bleiben bei dieser Untersuchung. Wichtig vor allem ist die Parallele 22, 13. Dort sagt Jesus von sich: ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, also wesentlich dasselbe, was 21, 6 Gott von sich aussagt. Welche Stelle ist nun von der anderen abhängig? In dieser Beziehung ist darauf zu achten, daſs die τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω erklärenden Näherbestimmungen sonst immer nur von Christus vorkommen; vgl. 1, 17. 2, 8. 3, 14. Dafür zeugt selbst 1, 8. Finden sich nun die fraglichen Ausdrücke einmal auf Gott angewandt, was ja an sich keine Schwierigkeit hat und hier durch den Text gefordert war,

der nirgends etwas von Jesus oder dem ἀρνίον berichtet, so macht das den Eindruck einer Anwendung jener Sätze an neuer Stelle durch den R. Den tieferen Grund dafür werde ich nachher noch herausstellen. Jetzt möchte ich zunächst darauf hinweisen, dafs jenes Urteil auch dadurch gesichert wird, dafs das anschliefsende Stück offenbar auf R zurückgeht. Die Worte: *ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω αὐτῷ ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν,* haben ebenfalls in Kap. 22 eine deutliche Parallele, V. 17: *καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν.* Auf die Frage, an welcher von beiden Stellen das Original stehe, kann man nur urteilen, an letzterer. Denn mag der betreffende Satz 22, 17 zu dem Schlusse von U oder zu dem von J^2 gehören, beide Male begreift sich eine derartige Bemerkung. Die siebente Vision aus U schliefst damit, dafs vom Lamm gesagt wird: *ὁδηγεῖ αὐτοὺς ἐπὶ ζωῆς πηγὰς ὑδάτων* 7, 17, und in dem Berichte vom neuen Jerusalem aus J^2 ist 22, 1 von einem *ποταμὸς ὕδατος ζωῆς* die Rede. In dem ganzen Berichte aber von J^1 findet sich nichts dergleichen. — Was nun endlich 21, 8 betrifft, so hat auch dieser Vers seine Parallele in 22, 15. Auch hier habe ich den Eindruck, dafs das Original in Kap. 22 liegt. Schon im allgemeinen befremdet die Stellung von 21, 8. Man sollte erwarten, dafs, nachdem 20, 15 von dem Geschick der Ungerechten die Rede gewesen und mit Kap. 21 von der neuen Welt berichtet war, der Verfasser hierbei nun auch geblieben wäre. Statt dessen kommt in V. 8 das alte Thema wieder zur Sprache, wobei in Bezug auf den Schwefelsee bemerkt wird: *ὅ ἐστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος,* als ob in 20, 14 noch gar nicht davon die Rede gewesen wäre. Ferner liegt für eine Bemerkung, wie sie 21, 8 ist, in J^1 gar kein Anlafs vor. Es spitzt sich in dieser Schrift schliefslich alles auf die Untergebung unter das *θηρίον* zu. Ganz anders bei J^2, aus dem doch wahrscheinlich 22, 15 stammt (vgl. 22, 14 und in V. 15 *ἔξω*). Der letzte Gegensatz ist der des himmlischen Jerusalem zu der Hure Babel; das ist ein wesentlich ethischer Gegensatz. Wie die Hure voll Ungerechtigkeit ist, so heifst es dagegen von dem himmlischen Jerusalem 21, 27: *οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν*

κοινὸν καὶ ὁ ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος. Endlich ist dasjenige beachtenswert, worin beide Parallelen sich unterscheiden. Einander gemein sind ihnen sämtliche Begriffe, die sich 22, 15 finden, mit Ausnahme des durch die Bildrede veranlaſsten κύνες. In 21, 8 finden sich allein die drei Begriffe δειλός, ἄπιστος, ἐβδελυγμένος. Was den letzteren betrifft, so hat er seine Parallelen einzig in J², 17, 4. 5. 21, 27. Dagegen finden sich δειλός und ἄπιστος sonst nirgends in der ganzen Apokalypse, wohl aber haben sie in den Ausführungen von U und R ihre Anknüpfung. Πίστις findet sich nur in U (2, 13. 19) und R (13, 10. 14, 12); desgleichen πιστός; vgl. einerseits 1, 5. 2, 10. 13. 3, 14, andererseits 19, 11. 21, 5. 22, 6. An dieselbe Sphäre knüpft der Begriff δειλός an; vgl. 2, 10 und 2 Tim. 1, 7. Irgend eine einfache und natürliche Verbindung mit den Ausführungen von J¹ liegt nicht vor. Dort tritt nicht die Treue Israels in den Verfolgungen hervor, sondern die göttliche Prädestination. So kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daſs auch 21, 8 von R stammt. — Aber was kann denselben veranlaſst haben, einen solchen Zusatz zu machen? Diese Frage führt auf die andere, wozu der R den Bericht von der neuen Welt so weit getrennt hat von dem über das himmlische Jerusalem, das er doch gleich in V. 2 erwähnt.

Eine genügende Erklärung bietet sich nur unter der Voraussetzung, daſs die neutestamentliche Apokalypse wirklich aus den drei genannten Grundschriften zusammengesetzt ist. Schon bei Untersuchung von 19, 9 ist darauf hingewiesen, daſs in unseren Versen, wie auch in der Parallele 22, 6, ein Schluſsstück vorliege. In unserem Abschnitte ist dafür nicht bloſs jenes aus U (19, 9) in 21, 5ᵇ herübergenommene Schluſswort Zeuge, sondern auch der Satz: καὶ εἶπέν μοι· γέγοναν. Wir stehen damit am Schluſs der ersten jüdischen Apokalypse, und R hat es für geeignet erachtet, denselben den Schlüssen aus U und J² entsprechend zu gestalten. Daraus erklärt es sich, daſs der R gar keine Neigung verspürt hat, das Schluſsstück aus J¹ eng mit dem letzten Berichte aus J² 21, 9 ff. zu verbinden. Daraus erklären sich auch die Zusätze des R im einzelnen. Die Zusätze in V. 3 und 6

haben ihre Parallelen in dem Schlufs von U 7, 15—17. 19, 9[b]. 22, 13. 17; der in V. 8 in dem Schlufs von J^2 22, 15. Bei Vergleich unseres Abschnittes mit den hergestellten Texten von U und J^2 im Anhange dieser Schrift wird jene Thatsache auf das deutlichste hervortreten. Dafs aber R das Bedürfnis empfand, gerade den Schlufs von J^1 weiter auszugestalten, und zwar nach U und J^2, ist begründet in dem verschiedenen Charakter dieser Schriften, worüber im dritten Abschnitt eingehender die Rede sein wird.

Das himmlische Jerusalem 21, 9—22, 7. Dafs die Beschreibung vom himmlischen Jerusalem zu J^2 gehört und sich an 19, 8[a] anschliefst, ist zur Genüge bereits erörtert. Noch einen Zug füge ich dem hinzu, da ich mit demselben meinen Nachweis von den Zusätzen des R beginnen kann. Das himmlische Jerusalem wird dem Seher ganz ebenso wie die Hure Babel durch einen der sieben Schalenengel gezeigt (21, 9. 17, 1). Es ist zu 17, 1 die Ansicht zurückgewiesen, dafs der Schalenengel interpoliert sei. Bei 21, 9 kann keiner an eine solche Möglichkeit denken. Was in aller Welt konnte veranlassen, gerade einen der Schalenengel zum Wegweiser bei dem neuen Jerusalem zu machen? Gerade in den vorhergehenden Abschnitten ist genug von anderen Engeln die Rede gewesen; vgl. 18, 21. 19, 17. 20, 1. Steht trotzdem einer der Schalenengel hier, so ist das der beste Beweis, dafs das grofse Doppelgesicht von Babel und Jerusalem Fortsetzung der sieben Schalenvisionen ist, wie diese wieder mit dem messianischen Gericht aus J^2 zusammenhängen. Ist nun aber nachgewiesen, dafs die Schalenplagen mit den Posaunenplagen nicht aus derselben Schrift stammen, so ist klar, dafs *τῶν ἐσχάτων* ebenso wie 15, 1 dem R zufällt. — In V. 9 haben Vischer und Genossen *τὴν γυναῖκα τοῦ αρνίου* gestrichen, weil dasselbe offenbar christlichen Ursprunges ist. Dafs sie damit nicht alle Schwierigkeiten gehoben haben, ist Völter nicht verborgen geblieben, wenn derselbe in seiner Streitschrift S. 45 bemerkt: „Wessen Braut oder (zukünftige) Frau das neue Jerusalem ist, mufs in 21, 9 von Anfang an gesagt gewesen sein, der Genetiv der näheren Bestimmung ist hier unerläfslich.“ Anders kommt die Sache zu liegen, wenn 21,9 unmittelbar an 19, 8[a] anschliefst. Dann ist jede Näherbestimmung

von τὴν νύμφην überflüssig. — Auch über die anderen Ausscheidungen, die Vischer und Genossen vorgenommen haben, ist wenig zu sagen; sie sind die Konsequenz der bisherigen Untersuchung. Ich bestimme die christlichen Einfügungen in dieses Stück von J² so: Aus V. 14 ist auszuscheiden καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου. Diese Worte sind hinzugefügt teils in dem Interesse, ein christliches Gegenstück zu V. 12 zu besitzen, teils in Veranlassung von Äufserungen wie Gal. 2, 9. Eph. 2, 20. In V. 22 ist καὶ τὸ ἀρνίον und in V. 23 καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον zu streichen. Beides ist ganz ungeschickt und äufserlich eingefügt und bezweckt, die himmlische Scene aus U mit der Vorstellung vom neuen Jerusalem zu kombinieren. In V. 27 tritt zu diesem Interesse auch noch der Bezug auf J¹; zu streichen ist nämlich nicht blofs τοῦ ἀρνίου, sondern der ganze Satz: εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου. Die Vorstellung vom Lebensbuche begegnet nur in J¹ (13, 8. 20, 15) und in den davon abhängigen Stellen des R (3, 5. 17, 8. 20, 12). Übrigens sind die im Lebensbuche Geschriebenen nicht die Heiden, wie aus 13, 8 hervorgeht, sondern das ἀπὸ καταβολῆς κόσμου zum Heile bestimmte Volk Israel, also diejenigen, die in der Stadt sind, und nicht, die erst in dieselbe eingehen.

Stärker zeigt sich die Neigung des R, die vorliegende Situation mit der himmlischen Scene in U zu kombinieren, in 22, 1—7. In 22, 1 ist wiederum nicht blofs καὶ τοῦ ἀρνίου zu streichen, sondern ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου. Die hierdurch gegebene Vorstellung erklärt sich, wie auch die Exegeten ganz ruhig zugestehen, aus 4, 6, wo vor dem Throne das krystallene Äthermeer ist. Hier aber handelt es sich nicht um den Himmel, und von einem θρόνος τοῦ θεοῦ ist in dem ganzen Bericht vom neuen Jerusalem nichts zu lesen. Vielleicht, dafs dem R noch das Original in Ez. 47, 1 im Sinne gelegen hat, wo der Strom aus dem Tempel hervorgeht, den es aber nach 21, 22 im himmlischen Jerusalem nicht giebt. Durch Streichung von 21, 27ᵇ und 21, 1ᵇ wird auch das αὐτῆς in V. 2 natürlicher.

Mit den Worten in 22, 3: καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ, beginnt nun ein Stück, bei dem alles dafür spricht, dafs es dem R entstammt. Ganz mit Recht hat z. B. de Wette von V. 5 bemerkt, derselbe sei eine Wiederholung des eben erst 21, 23. 25 Berichteten, während Völter in seiner Streitschrift S. 46 darauf hingewiesen hat, dafs 22, 3 vom Throne Gottes die Rede sei, als ob bisher über Gottes Wohnen in dem himmlischen Jerusalem noch nichts berichtet worden wäre. Er schliefst daraus, 21, 22—27 sei ein späterer Zusatz. Mir scheint er auch hier wieder glücklicher in der Aufspürung der Probleme als in der Lösung derselben gewesen zu sein. Gerade 22, 3ᵇ—4 weisen die deutlichsten Züge davon auf, dafs hier die bekannten Kombinationen der verschiedenen Quellenschriften durch den R vorliegen. Es ist nicht blofs ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου, was auf die himmlische Scene aus U hinweist; die Worte καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύσουσιν αὐτῷ καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ sind direkte Wiederholung von 7, 15, während zu diesen Zügen aus U dann mit den Worten καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν ein solcher aus J^1 tritt; vgl. 14, 1. Nimmt man nun hinzu, dafs 22, 5 ein eben dagewesenes Stück aus J^2 21, 23. 25 wiederholt, so haben wir den R in seiner ganzen Eigentümlichkeit vor Augen. Dieses Urteil wird noch durch eine andere Beobachtung gesichert. Wenn es zu Anfang von 22, 3 heifst: καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι, so fügt sich das Futurum sehr leicht und selbstverständlich in den Bericht von dem ein, was der Seher als gegenwärtig geschaut und beschrieben hat. Diese Worte enthalten wie das 21, 24—27 Berichtete solches, was der Seher nicht sehen kann. Anders liegt es dagegen mit dem, was von 22, 3ᵇ an folgt. Wenn es von dem Throne Gottes und des Lammes heifst: ἐν αὐτῇ ἔσται V. 3, und von Gott selbst φωτιεῖ ἐπ' αὐτούς V. 5, so ist es doch höchst beachtenswert, dafs 21, 22 steht: ὁ θεὸς ναὸς αὐτῆς ἐστίν, und 21, 23: ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν. Mit 22, 3ᵇ treten allgemeine Betrachtungen über die zukünftige Glückseligkeit ein, wie sie U 7, 14—17 wohl motiviert auftreten und wie sie an den Schlufs von J^1 21, 2—8 durch den R ange-

fügt sind. Sollte letzteres nicht auch hier der Fall sein? Diese Vermutung wird durch 22, 6 bestätigt: *καὶ εἶπέν μοι· οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί.* Die Versicherung des Ältesten aus U 19, 9 (vgl. S. 199 ff.), welche auch 21, 5 vom R an die Schlufsbemerkungen angefügt war, tritt hier in derselben Weise auf. Dafs auch die sich anschliefsenden Worte aus V. 6 und 7 dem R angehören, zeigt sich leicht. 22, 6[b]: *καὶ ὁ κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει,* haben ihre Parallele 22, 16: *ἐγὼ Ἰησοῦς ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν.* Dafs diese Worte dem Schlusse von U angehören, ist von vornherein wahrscheinlich, wird aber hernach auch bewiesen werden. Dann kann 22, 6 nur dem R angehören. Dafür spricht aufser den genannten Gründen eine bedenkliche Ähnlichkeit mit dem von R herrührenden Eingang 1, 1—3. Vor allem tritt die eigentümliche, durch das Buch nur zum Teil begründete Vorstellung von dem die Visionen vermittelnden *ἄγγελος* hervor. Als Schlufsbemerkung zu J^2 würde dieser Satz ebenso wenig passen, als zu der gesamten neutestamentlichen Apokalypse. Denn von einem Engel, der dem Seher alles Zukünftige zeigte, ist in J^2 durchweg nicht die Rede. Nur bei der Vision von Babel und Jerusalem tritt einer der Schalenengel als Wegweiser auf. Auch die sehr allgemeine Adresse, an welche sich die Weissagungen richten: *τοῖς δούλοις αὐτοῦ,* ist S. 17 bereits als Charakteristikum des R gewürdigt worden. Das plötzliche Eintreten von Jesu Rede in V. 7 erinnert ebenfalls an Zusätze des R; vgl. 16, 15. Aufserdem hat auch dieser Vers in 22, 10. 12. 20 Parallelen, welche als U angehörig werden nachgewiesen werden. Wie aber der R zu einem so plötzlichen Übergehen in die Rede Jesu kommt, wird nachher, wo diese Eigentümlichkeit ebenfalls beobachtet werden kann, erklärt werden.

Hat sich bei der Untersuchung von Kap. 1 herausgestellt, dafs der briefartige Eingang und was mit demselben zusammenhängt, nicht späterer Zusatz ist, sondern vielmehr der ursprüngliche Eingang der christlichen Apokalypse, in welche erst ein späterer Re- Schlufs 22, 8—21.

daktor seine Zusätze eingefügt hat, so wird man von vornherein erwarten, daſs diesem Eingang der Schluſs des Buches entspreche. Eine Untersuchung des letzteren wird mithin die Richtigkeit der aufgestellten Hypothese über die Zusammensetzung des Ganzen noch einmal zu erweisen haben. Vischers und Harnacks Ansicht, daſs in 22, 8—21 ein einheitliches Stück vorliege, ein den drei ersten Kapiteln entsprechender Zusatz des R, hat offenbar wenig Freunde gefunden, obwohl Pfleiderer noch zu derselben hält. Und in der That, so deutlich wie nur irgendwo zeigt sich hier die Arbeit verschiedener Hände. Es fragt sich nur, ob sich die Buntheit dieses Abschnittes besser erklärt, wenn man einen dem Briefanfange entsprechenden Schluſs als das Grundstück betrachtet, in welches der R hineingearbeitet hat, oder wenn man alle einen brieflichen Schluſs verratenden Äuſserungen als Interpolationen betrachtet, wie z. B. x und Weyland thun. Ich werde die Unmöglichkeit der zuletzt genannten Ansicht nachweisen, indem ich die Einfachheit und Notwendigkeit der ersten zur Darstellung bringe.

Mit den Worten: *κἀγὼ Ἰωάννης ὁ ἀκούων καὶ βλέπων ταῦτα,* leitet offenbar Johannes den Schluſs ein. Er versichert, daſs er wirklich das, was er den Lesern berichtet hat, gehört und gesehen habe. Er schlieſst damit den Bericht ab. Das muſs man im Auge behalten, um die folgenden Worte richtig zu verstehen. Es wird dort berichtet, daſs Johannes niedergefallen sei zu den Füſsen des zeigenden Engels, von diesem aber an seiner Anbetung gehindert sei. Letztere Wendung in V. 9 ist ja offenbare Wiederholung aus 19, 10, muſs deshalb wohl dem R zufallen! Auf diesen weist auch hin, daſs die Worte *τῶν τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου* aus der Situation fallen und an 1, 3 erinnern. Aber schlieſst sich nicht V. 9 eng an V. 8 an? Es könnte in der That so scheinen, als ob nicht bloſs V. 9, sondern auch V. 8 aus 19, 10 herübergenommen wäre. Aber dann wäre es doch sehr merkwürdig, daſs dieser Zusatz des R an dieser Stelle eintritt und nicht vielmehr, wie es durch 19, 9. 10 gegeben ist, hinter 22, 6ª. Auſserdem ist zu beachten, daſs die Rede in V. 10 wieder besonders eingeleitet wird, was darauf hin-

deuten könnte, dafs hier wie in 21, 5. 6 verschiedene Hände thätig gewesen sind. Die Worte 22, 8: *καὶ ὅτε ἤκουσα καὶ ὅτε εἶδον*, schliefsen sich so eng an das Vorhergehende an, dafs man vermuten darf, sie setzen den Bericht aus U weiter fort. Aber weifs denn U überhaupt von einem Engel, der den Johannes führt? Nein. Um so wichtiger aber ist es, dafs dort Jesus selbst bezeichnet wird als der, durch den Johannes die Visionen zu sehen bekommt. 4, 1 sagt Jesus: *ἀνάβα ὧδε, καὶ δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι.* Dem stimmt aber nicht blofs die Überschrift des R 1, 1 bei: *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεὸς δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει*, sondern auch die Thatsache, dafs Jesus in der himmlischen Vision als *ἀρνίον* dem Seher durch Öffnen des Buches den ganzen Verlauf der Zukunft zeigt. Gehört nun 22, 8[b] nach U und nicht nach R, welcher 1, 1 wie 22, 6 den Engel in einer Weise einführt, dafs sich damit der Inhalt des Buches nicht reimt, so darf man vermuten, dafs *τοῦ ἀγγέλου* in V. 8 nur Zusatz des R sei, welcher sich die Worte *τοῦ δεικνύντος μοι* nach 17, 1. 21, 9 deutete. Unter dieser Voraussetzung wird sich die ganze folgende, höchst verworrene Partie klären. Zunächst erklärt sich die Wiederholung von 19, 10 durch den R in 22, 9. War der Zeigende ein Engel, so war eine Abweisung der Anbetung des Sehers hinter 22, 8 nicht weniger am Platze als 19, 10. Fällt nun 22, 9 fort, so macht das *καὶ λέγει μοι* zu Beginn von 22, 10 keine Bedenken mehr. In V. 10 aber ist die Erwähnung des Weifsagungsbuches, welche in V. 7 die Situation störend eintrat, gerade so am Platze wie 1, 11. Ist es Jesus, der V. 10 zu reden beginnt, so ist es nicht auffällig, wenn es V. 12 heifst: *ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ κτλ.*, ganz anders wie in den dem R zukommenden Stellen 16, 15. 22, 7. — Dafs V. 14 und 15 die Rede unterbrechen als eine betrachtende Bemerkung des R, liegt offen da und bedarf keines Beweises. Mit V. 16 fährt die Rede weiter fort. Die Anfangsworte *ἐγὼ Ἰησοῦς* zeigen schon, dafs die Voraussetzung richtig war, Jesus sei der Redende von V. 10 an. Wenn er dort von seinem Engel redet, den er den Lesern sende (*ἔπεμψα* nach

Usus des griechischen Briefstiles), so kann darunter selbstverständlich nur der Briefbote verstanden werden, ganz wie in Kap. 2 und 3 von dem *ἄγγελος* der verschiedenen Gemeinden die Rede ist. Die Lesart *μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις* wird wohl als von den besten Zeugen beglaubigt zu lesen sein, geht aber sicher nur auf den R zurück, der als die eigentlichen Adressaten des Buches nicht die 7 Gemeinden ansah, wie die Sache bei U liegt (vgl. 1, 4. 11), sondern die als Bischöfe gedeuteten *ἄγγελοι* der Gemeinden (vgl. 1, 20). Wahrscheinlich wird die Lesart *ταῖς ἐκκλησίαις*, die von Arm. Er. min. bezeugt, von denselben aber wohl ebenso wie die besser beglaubigte *ἐν ταῖς ἐκκλησίαις* (A. min.) hineinkorrigiert ist, die ursprüngliche von U sein. Die *ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις* entspricht ganz der aus Kap. 1—3 nachgewiesenen Stellung des R, für den die 7 Gemeinden als eigentliche Empfänger der ganzen Schrift zurücktreten hinter der Christenheit, welche hören soll, was der Geist den Gemeinden sagt. — Dafs auch V. 17ᵃ (*καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· ἔρχου. καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω· ἔρχου. καί*) redaktionelle Unterbrechung der Rede ist, liegt wieder vor Augen, zumal da es an Parallelen für derartige Einschübe durch R nicht fehlt; vgl. die Schlufszusätze in den Sendschreiben, aufserdem 13, 9. 14, 12. 13. Ferner ist die Braut hier, wie nach den Zusätzen des R in 19, 7. 8, die Gemeinde der Märtyrer, nicht das himmlische Jerusalem. Dafs die Rede mit *ὁ διψῶν ἐρχέσθω* weiter fortgeht, erkennt man schon an dem auffallenden Anschlufs dieser Aufforderung an die vorhergehende: zuerst eine Aufforderung der Gemeinde an Christus, zu kommen, und alsdann eine Aufforderung — wessen? doch wohl Christi; vgl. 7, 17 — an die Gemeinde, zu kommen. Dafs die Rede Jesu nun mit V. 18 weiter fortgehe, hat zunächst nichts gegen sich. Die Worte: *μαρτυρῶ ἐγὼ παντὶ τῷ ἀκούοντι τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου*, haben nicht den allgemeinen Sinn, wie die bekannten redaktionellen Zusätze 1, 3. 2, 7 u. s. w., wie aus der Erklärung im zweiten Abschnitte deutlich werden wird. Eine andere Frage aber ist es, ob die nachfolgenden Warnungen zu dem vorliegenden Buche nichts

hinzu-, noch von demselben etwas abzuthun, ursprünglich der Rede Jesu angehört haben. Als Zusatz des R verraten sie sich durch folgende Kennzeichen: 1. Die Beziehungen auf die Plagen, sowie auf den Baum des Lebens und das neue Jerusalem können nur aus J^2 stammen. 2. Die fraglichen Warnungen begreifen sich nicht gut bei Übersendung von U, wohl aber bei einem grofsen Werke, das durch Zusammenarbeitung verschiedener Quellen entstanden ist. 3. In V. 20 tritt wieder die verdächtige Wiederholung der die Worte des Redenden einleitenden Formel auf. Dafs dieselbe nicht einfach *καὶ λέγει μοι* oder ähnlich, sondern *λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα* lautet, ist ein Hinweis darauf, dafs die Einleitungsformel in V. 18 dem R vorgelegen hat. Sie stimmt zu der Bezeichnung Jesu als des *μάρτυς ὁ πιστός*. Die Worte aus V. 20 *ναί, ἔρχομαι ταχύ*, durch die Formel in V. 18 eingeleitet, schliefsen sich eng an V. 17 an. Dem nach Heil Verlangenden ruft Jesus zu, er möge seinen Durst bei ihm stillen; einem jeden gilt das Wort: „Ich komme bald" — sei's zum Lohn, sei's zum Gericht.

Der Nachweis, dafs sich in der That von V. 8 an, durch einige Zusätze des R unterbrochen, ein Stück findet, das in jeder Beziehung dem Eingange des Briefes entspricht, wird die Hypothese, welche in diesen Blättern aufgestellt ist, vollends sichern. Wie leicht erklärten sich die ausgeschiedenen Stücke als Zusätze des R, dessen Thätigkeit nun durch die ganze Schrift verfolgt ist. Wird es gelingen, die Sache umzukehren und die Zusätze des R als die Grundschrift zu beurteilen, in welche jenes andere Stück eingeschoben ist? Unmöglich. Aber es wird gerecht sein, wenn ich mich schliefslich noch einmal auf den Standpunkt der Bestrittenen stelle und untersuche, ob das von ihnen als Original herausgestellte Stück sich als solches bewähren kann. x fügt zusammen V. 8ᵇ—11. 14. 15. 18. 19. Er vermag die Wiederholung der Einleitungsformel in V. 9 und 10 nicht zu erklären, abgesehen davon, dafs er die Verse 8 und 9 nur dadurch dem R absprechen kann, dafs er 19, 8—10 dem R zuschreibt, was als unmöglich oben nachgewiesen ist. V. 14 und 15 tragen die Be-

ziehungen zu J² auf das deutlichste zur Schau. x behauptet nun, die Seligpreisung V. 14: μακάριοι οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν, knüpfe an V. 11 an. Allein dann würde der Satz ὁ ῥυπαρὸς ῥυπαρευθήτω ἔτι mehr hervorgerückt oder ihm ein das Bild festhaltendes Gegenstück beigefügt sein. Das Richtige an der Behauptung von x kommt zu seinem vollen Rechte, wenn man erkennt, dafs 22, 14ª ein Hinweis auf U 7, 14 ist, während 22, 11 geradezu aus U stammt. Von einem innern Anschlufs endlich der Verse 18 und 19 an 14 und 15 ist nicht die Rede. Dasselbe gilt gegen Völter, der als ersten Teil des Grundstückes V. 7ᵇ—11 bezeichnet, sonst aber mit x übereinstimmt.

Noch eine Frage ist zu beantworten: Weshalb hat R mitten in die Rede Jesu V. 14 und 15 eingeschoben? In dem durch den R an das Ende von J¹ gestellten Schlufs findet sich 21, 8 eine Parallele zu 22, 15. Das legte die Vermutung nahe, dafs 22, 15 zu dem Schlufsabschnitt einer der beiden anderen Apokalypsen gehöre. Dafs dieser Vers nicht zu U gehört, ist nachgewiesen. Aber könnte er nicht zu J² gehören? Letzteres ist der Fall, wie man erkennen wird, sobald man denselben an 22, 3ª anschliefst. Von der Stadt, von welcher gesagt ist, dafs nichts Unreines in dieselbe eingeht 21, 27, hiefs es zum Schlufs: καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι. An diesen Gedanken schliefst sich, vielleicht mit einem jetzt ausgefallenen γάρ, 22, 15, während 22, 14 einen verwandten Gedanken in einer Form ausführt, welche an U erinnert, in J² dagegen keine Anknüpfung hat. Dafs der R, wenn er jenes Wort noch benutzen wollte, dasselbe am besten vor dem an die Gemeinden gerichteten Schlufsworte Jesu 22, 16 ff. einschob und dafs er diesen Einschub nicht ohne eine einleitende Bemerkung machen konnte, bedarf keines Beweises.

Das Mifsverständnis der Worte τοῦ δεικνύντος μοι ταῦτα 22, 8 in ihrer Beziehung auf einen Engel statt auf Jesus ist der Anlafs von allerlei Eigentümlichkeiten geworden, die hier und da in der Apokalypse auftreten. Da die von dem vermeintlichen Engel gesprochenen Worte 22, 12 ff. als von Jesus selbst gesprochen lauten, scheint dem R die Vorstellung gekommen zu sein, der den

Johannes führende Engel rede in Jesu Namen und deshalb ohne weiteres als Jesus selbst. Daraus wird es sich erklären, dafs 22, 7 wie 16, 15 Jesus scheinbar ganz unvermittelt zu reden beginnt; daraus erklärt es sich zum Teil auch, dafs schon 1, 1 der Engel so in den Vordergrund tritt.

9.

Methode und Motive der Zusammensetzung.

Übersicht der bisherigen Resultate.

Die Länge und Kompliziertheit der Untersuchung über die Zusammensetzung der Apokalypse fordert eine kurze Zusammenstellung der gewonnenen Resultate, damit es möglich sei, einen klaren Einblick zu gewinnen in die Methode, welche der Redaktor bei der Komposition der einzelnen Stücke verfolgt hat, und in die Motive, welche ihn zu seiner Arbeit veranlafst haben.

Die neutestamentliche Apokalypse hat zu ihrer Grundlage eine urchristliche Schrift, in welche durch den bedeutend später schreibenden Redaktor zwei Apokalypsen jüdischen Ursprungs eingefügt sind. Erstere ist ein Brief, in vielen Stücken den anderen neutestamentlichen Briefen vergleichbar, und besteht aus folgenden Abschnitten: 1) Adresse 1, 4—6; 2) einleitende Vision zu den Einzelvermahnungen an die sieben Gemeinden, 1, 9—19; 3) die sieben Sendschreiben an die Gemeinden Kap. 2—3; 4) einleitende Vision zu den Weifsagungen über die Zukunft Kap. 4 und 5; 5) die sieben Visionen über die Zukunft Kap. 6. 8, 1. 7, 9—17. 19, 9^b. 10^a; 6) Schlufs 22, 8—21. — In diesen Abschnitten wie auch in den gleich aufzuführenden aus J^1 und J^2 sind die Zusätze des Redaktors nicht besonders angeführt worden.

Die erste jüdische Apokalypse besteht aus folgenden Teilen: 1) Israels Verwahrung vor den Endplagen, 7, 1—8. 8, 2—5; 2) die sechs ersten Gerichte, 8, 6—9, 21; 3) Intermezzo im Himmel, 10, 1^a. 2^b—7; 4) der erste Teil der siebenten Posaune: Die drei Feinde Israels und ihre Anschläge, 11, 15. Kap. 12. 13. 14, 1

—13. 16, 13—16. 17ᵇ—20; 5) der zweite Teil der siebenten Posaune: Die Messiasschlacht bei Megiddo, 19, 11—21; 6) der dritte Teil der siebenten Posaune: Millennium, Gericht und Ende, 20, 1—21, 8.

Die zweite jüdische Apokalypse besteht aus folgenden Teilen: 1) Einleitung, 10, 1ᵇ—2ᵃ. 8—11; 2) die vorbereitende Bufspredigt, 11, 1—13; 3) die Messiasschlacht bei Jerusalem, 14, 14—15, 4; 4) die sieben Plagen über die Welt, 15, 6—16, 21; 5) das Gericht über Babel, 17, 1—19, 8; 6) das neue Jerusalem 21, 9—22, 3ᵃ. 15.

Methode der Zusammenfügung.

Ein Nachweis der Einheitlichkeit dieser drei Bücher und ihrer charakteristischen Unterschiede kann erst vollständig im letzten Abschnitte dieses Buches gegeben werden. Jetzt kommt es darauf an, zu zeigen, in welcher Weise diese drei Stücke von dem R zusammengefügt sind zu dem Ganzen, welches eben analysiert ist. — Bei der Einzeluntersuchung konnte vielleicht hinter dem Nachweise, dafs R nicht ohne Mifsverständnisse und Gewaltthätigkeiten gearbeitet, der andere zurücktreten, dafs er sein Werk nicht ohne Geschick ausgeführt hat. Letzteres ist so gewifs der Fall, als noch heute die Erklärer der Apokalypse die planvolle und geistreiche Anlage des Ganzen rühmen. Auch bei ihnen geht es freilich nicht ohne starke Mifsverständnisse und Gewaltthätigkeiten ab; aber der R hat es doch vermocht, den Eindruck gewisser Ordnung zu erwecken, der so stark ist, dafs die Erklärer gern und leicht in seine Auffassung des Textes eingehen, so grell dieselbe oft dem Wortlaut widerspricht. Das Ganze macht doch bei weniger scharfem Zusehen den Eindruck einer einheitlichen Entwickelung von der Beurteilung der Angelegenheiten der Gegenwart des Verfassers an in den sieben Sendschreiben bis zu der Messiaserscheinung, dem Ende der Welt und dem neuen Jerusalem. Dafs in unserem Buche zweimal vom messianischen Gerichte und dreimal vom Zustande der Vollendung die Rede ist, hat R geschickt und wohl im besten Glauben zu verbergen gewufst, indem er den Inhalt der siebenten Siegelvision 7, 9—17 als ergänzendes Stück der Einleitung zu den sieben Posaunen hinzufügte und die Messiasschlacht bei Jerusalem 14, 14 ff.

als ein vorläufiges, von Engeln ausgeführtes Gericht (vgl. 14, 15 mit V. 14) ansah, während er die übrigen Stücke in Kap. 20 und 21 nebeneinander stellte und so kombinierte. Es ist nun allerdings nicht zu verwundern, dafs die Auffassung der Apokalypse als Darstellung der Endereignisse in geradliniger Succession, welche ganz offenbar den Intentionen des R gemäfs ist, nicht allseitige Anerkennung fand. Man wurde doch den Eindruck nicht los, dafs die Entwickelung nicht recht von der Stelle wolle und vor allem da, wo eine neue Reihe von sieben Visionen eintritt, stocke. So sind die Vertreter einer strengeren Auffassung vom Kanon, sofern sie bei der Apokalypse die Rekapitulationstheorie annehmen, wie so oft, gewissen Problemen der neutestamentlichen Wissenschaft näher gekommen als die „Kritiker“. Nicht Ewald, Bleek, Düsterdieck u. a., sondern Hengstenberg, von Hofmann und die ihnen verwandten Theologen sind die Vorläufer der neueren Auffassung der Apokalypse. Sie haben sich durch den vom R bewirkten Schein von dem geradlinigen Verlauf der Endereignisse nicht irre machen lassen, sondern, obwohl an der Einheitlichkeit des Buches festhaltend, den Finger auf diejenigen Eigentümlichkeiten gelegt, deren genauere Erwägung zur Sprengung des Bandes führen mufste, welches die disparaten Elemente mühsam zusammenhielt. B. Weifs hat diesen Prozefs aufzuhalten versucht durch eine Analyse des Inhaltes der Apokalypse als einer Darstellung von sieben Gesichten, die nicht zusammenhangslos nebeneinander stehen, sondern von denen „in kunstvoller Steigerung jedes an irgend einem Punkte die Erwartung auf das folgende spannt, das immer je ein neues Moment in der Entwickelung zum Ende hin bringt und allerdings jedes Mal bis wirklich ans Ende führt, aber dieses selbst fortschreitend immer klarer und genauer enthüllt.“ Die scharfsinnige Ausführung dieser sehr künstlichen Konstruktion steht mit ihren Bedenken und Gründen dicht an der Grenze der Einsicht, dafs die Apokalypse kein einheitliches Buch sein könne, und ist insofern äufserst dankenswert und bezeichnet einen grofsen Fortschritt. Die Unmöglichkeit derselben ist durch meine Analyse der Apokalypse nachgewiesen.

Wird durch alles dieses direkt und indirekt der Beweis geführt, dafs der R, soweit es möglich war, die verschiedenen Stücke zu einer Einheit zu verknüpfen vermocht hat, so ist auch auf der anderen Seite zu zeigen, dafs seine Komposition nichts von der Künstlichkeit an sich hat, welche die Annahme ähnlicher Hypothesen erschwert. Auch diese Thatsache kann hinter der Kleinarbeit der Analyse zurückgetreten sein und bedarf deshalb jetzt bestimmter Hervorhebung. — Dafs R die urchristliche Apokalypse zum Fundamente seiner Arbeit nahm, versteht sich von selbst. Freilich nicht deshalb, weil er die anderen Schriften für nicht gleichwertig gehalten. Im Gegenteil, dafs er sie mit jener verband, ist ein Zeichen, dafs er sie für Produkte echter Prophetie ansah, und somit dürfte es fraglich sein, ob er sie überhaupt für jüdischen Ursprungs gehalten hat. Aber U knüpfte durch ihren Briefcharakter, durch Nennung des Schreibers und der Adressaten so eng an bekannte altchristliche Verhältnisse an, dafs sie von selbst den Rahmen darbot, in welchem dann jene anderen Schriften zugleich mit Unterkunft fanden, welchen, soweit wir sehen können, jene Eigentümlichkeiten gänzlich gefehlt haben. — Die Art nun, wie die drei Stücke miteinander verbunden sind, ist die denkbar einfachste. Nirgends findet sich ein unnötiges Durcheinandermischen der zusammengehörigen Teile. Dieselben werden nur insoweit von einander getrennt, als es nötig war, um ein Ganzes aus den drei Teilen zu machen. Das geschieht nun auf folgende, längst beobachtete Art: Hinter der sechsten Vision in der Siegel- und Posaunenreihe setzt der R mit der neuen Schrift ein. Die Motive, die ihn dabei geleitet haben, sind leicht durchsichtig zu machen. Seine erste Voraussetzung war: Was die drei Schriften von den dem Ende vorausgehenden Plagen und sonstigen Ereignissen berichten, ist Erzählung nicht von parallelen, sondern von verschiedenartigen Ereignissen; speziell weisen die Plagen in den 3×7 Visionen auf verschiedene Ereignisse hin. Diese Annahme war bei dem Verhältnis von den Posaunen- zu den Siegelvisionen leicht begreiflich, war aber auch bei Posaunen- und Schalenvisionen insofern nicht weit abliegend, als bei jenen immer nur ein

Drittel des betreffenden Objektes geschädigt wird. Es ist mir nicht unwahrscheinlich, dafs dieser Gesichtspunkt vor anderen bewirkt hat, dafs R zuerst die Quelle mit den Posaunenvisionen, J^1, an U anschlofs, sodann die mit den Schalenvisionen, J^2.

Bei Annahme dieser Voraussetzungen mufste R, wenn er J^1 wirklich mit U kombinieren wollte, die Anknüpfung nicht hinter, sondern vor der siebenten Schalenvision vornehmen. Er hat das nun so gemacht, dafs er, was ja natürlich und notwendig war, aus dem siebenten Siegel des Zukunftbuches die neue Reihe von sieben Visionen hervorgehen liefs. Die siebente Siegelvision aber hat er nicht gestrichen, sondern als Ergänzung neben den Einleitungsabschnitt zu den Posaunenplagen gestellt. Nur die letzten Worte, in denen der Älteste gar zu deutlich das Ende der Visionen ausspricht, hat er abgetrennt, um sie in den Schlufspartieen seines Werkes dreimal zu benutzen. Dafs J^1 eine andere Einleitung gehabt hat als 7, 1—8, ist mir, besonders bei Vergleich von J^2, nicht unwahrscheinlich. Wenn der R dieselbe wegliefs, so geschah es wohl, weil für dieselbe hier mitten in dem Verlauf der Dinge kein Raum war, und weil vor wenigen Kapiteln erst die Einleitung aus U dagewesen war. — Anders liegt die Sache beim Anschlufs von J^2 an J^1. Da konnte die Einleitung mit herübergenommen werden, weil sich in J^1 zwischen der sechsten und siebenten Posaunenvision ein Intermezzo befand, in welchem von einer neuen Offenbarung und ihrer Versiegelung die Rede war. Das legte es dem R sehr nahe, beides miteinander zu kombinieren, und eben damit war gegeben, dafs die den Schlufsgerichten vorausgehenden Ereignisse zuerst aus J^2 berichtet wurden (11, 1—13) und sodann aus J^1 (11, 15—14, 13). Wenn dann in dieser Abwechselung zwischen J^2 und J^1 auch bei dem Berichte von den Gerichten selbst verblieben wird (14, 14—19, 8 J^2; 19, 11—20, 15 J^1), so war das auch dadurch an die Hand gegeben, dafs die Messiasschlacht, Millennium und Gericht aus J^1 (Kap. 20) offenbar am Ende stehen mufsten, was bei den entsprechenden Stücken aus J^2 schon dadurch ausgeschlossen war, dafs die Messiasschlacht vor den sieben Plagen steht und am Ende das Gericht über Babel. —

Man sieht, dafs R nach den nächstliegenden, einfachsten Erwägungen verfahren hat. Und dieses Urteil wird dadurch nicht umgestofsen, dafs er in das grofse Stück aus J^2 14, 14—19, 8 gegen Schlufs der Schalenvisionen ein Stückchen aus J^1 eingeschoben hat: 16, 13—16. 17^b—20. Dieses Stück ist direkte Einleitung zu der Messiasschlacht aus J^1 19, 11 ff. Es wäre also vielleicht das Natürlichste gewesen, der R hätte es unmittelbar vor 19, 11 ff. gestellt. Dafs er es nicht that, hat gewifs seinen Grund darin, dafs er an den Jubel über den Fall Babels und die bevorstehende himmlische Hochzeit am liebsten gleich das Erscheinen des Messias anknüpfen wollte, anstatt wieder zurückzugreifen auf die Ereignisse, welche dieser Erscheinung vorausgehen. Zur Ausführung dieser Gruppierung bot sich J^2 geradezu an. In der sechsten Schalenvision erscheinen Könige, welche vom Euphrat kommen. Sollten das nicht die sein, welche Drache, Tier und Pseudoprophet herbeigerufen haben? Diese Kombination war fast unausweichlich. Dann lag aber nichts näher, als der Anschlufs von 16, 13—16 an 16, 12 und — von 16, 17^b—20 an 16^a. Denn jene Naturereignisse, welche dem Kommen des Messias vorausgehen, lassen sich einesteils gut mit dem Inhalt der siebenten Schalenvision kombinieren, anderenteils enthält 16, 19 in den Worten: *καὶ ἐγένετο ἡ πόλις ἡ μεγάλη εἰς τρία μέρη*, ein Moment, das sich zum Eingang der Babel-Vision zu eignen schien, welcher die siebente Schalenplage vorausgeht. Wenn nun endlich der R den Schlufs der siebenten Siegelvision mit dem Triumphlied über den Fall Babels verband 19, 9^b. 10^a, so veranlafste ihn dazu die Ähnlichkeit der Scene 19, 1—8 mit derjenigen (7, 9—17), von welcher er jenen Schlufs deshalb abtrennte, weil er dort zu deutlich auf das Ende hinwies. — Über die Kombination der drei Quellen in Kap. 21 und 22 ist nach dem, was in Nr. 8 unseres Abschnittes ausgeführt ist, nichts mehr zu bemerken.

Aus dieser Skizze wird man ersehen, wie ungemein einfach im Grunde die Zusammenfügung des Ganzen der neutestamentlichen Apokalypse aus den drei aufgezeigten Quellenschriften ist. Von irgend welchen künstlich verschlungenen Gängen kann nir-

gends die Rede sein. Das einzige, was unser Buch zu einem fast unlösbaren Rätsel gemacht hat, ist die Sorgfalt, mit welcher R die nach sehr einfachen Gesichtspunkten zusammengestellten Quellenschriften durch seine eigenen Zusätze fester aneinander zu ketten versucht hat. Das Herausstellen dieser Zusätze ist deshalb so schwierig, weil dieselben nicht wie jene Grundschriften einen bestimmten Charakter haben, sondern die Eigentümlichkeit des R verbinden mit derjenigen der Schriften, die ihm vorgelegen haben, zu denen aufser unseren drei Apokalypsen offenbar noch manche bekannte und unbekannte, jüdischen und christlichen Ursprunges gehört haben. Ich bitte meine Kritiker, ganz besonders auf diesen Punkt Acht zu haben, denn ich weifs aus ziemlich langer Erfahrung, wie viel Anlafs man haben kann, an den hier gewonnenen Resultaten zu zweifeln. Übrigens bemerke ich, dafs man begreiflicherweise zu irgend welcher Sicherheit auf diesem Gebiete nur dann kommen kann, wenn man das Ganze der Untersuchung im Auge behält. Ohne das ist es leicht genug, an diesem oder jenem herumzumäkeln.

Motive der Zusammensetzung.

Die Frage endlich, was den R veranlafst habe, jene drei Schriften, deren Verschiedenheit erst in den beiden folgenden Teilen dieses Buches vollständig hervortreten wird, zu einer zu verbinden, beantwortet sich aus den oben angestellten Untersuchungen sehr leicht. Zum Zwecke kirchlichen Gebrauches hat R die in jenen Apokalypsen mitgeteilten Berichte über die zukünftigen Ereignisse in einer Weise zusammengestellt, die ihre direkte Parallele hat an den Kompilationen bereits geschehener Ereignisse in den neutestamentlichen Geschichtsbüchern. Die Einzeluntersuchung hat gezeigt, wie oft jener Zweck direkt von dem R angegeben ist. Eine scheinbare Schwierigkeit liegt allerdings in der Thatsache, dafs zwei jener apokalyptischen Schriften nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprunges sind. Allein die neuere Forschung auf altkirchlichem Gebiete hat an verschiedenen Fällen genügend gezeigt, dafs ein solcher Vorgang nichts weniger als eine seltene Ausnahme ist. Die von Schnapp nachgewiesenen christlichen Interpolationen der Testamente der 12 Patriarchen zeigen an einer

Schrift, welche nie anders als jüdischen Ursprunges beurteilt werden konnte, die Neigung der Schriftsteller des 2. Jahrhunderts für diese Litteratur. Wie sich für den Christen jener Zeit in jenem Buche Jüdisches und Christliches zu unzertrennbarer Einheit mischte, so auch bei der neutestamentlichen Apokalypse. Hier lag der Fall insofern noch viel günstiger, als die beiden jüdischen Grundschriften ihren jüdischen Ursprung nicht so wie die „Testamente" an der Stirn geschrieben trugen und aufserdem, wie unten gezeigt werden wird, aus einer Zeit stammten, in der die Grenze zwischen Judentum und Judenchristentum noch eine flüssige war. Es lassen sich noch andere Spuren nachweisen von dem Gebrauche dieser Schriften in christlichen Kreisen. Dafs die Ereignisse, welche diese apokalyptischen Erzeugnisse hervorgerufen hatten, längst der Vergangenheit angehörten, und dafs der faktische Verlauf der Geschichte die Visionen vielfach korrigiert hatte, konnte den Wert jener mystischen Schilderungen ebenso wenig beseitigen, als die gleiche Thatsache bei den prophetischen Büchern des Alten Testamentes, speziell bei dem Urbilde aller Apokalypsen, dem Buche Daniel. Wie in diese die spätere Zeit immer wieder neue Hoffnungen hineingetragen und die alten Anschauungen umgedeutet hat, so war es auch mit J^1 und J^2 der Fall; und die eigentümlichen Umdeutungen durch R kommen zum Teil gewifs nicht auf die Rechnung seiner persönlichen Anschauungen, sondern auf die seiner Zeit.

Eine nähere Begründung dieser Behauptungen bleibt den Ausführungen der beiden folgenden Abschnitte dieses Buches überlassen.

Zweiter Abschnitt.

Erklärung der Quellenschriften.

1.

Einleitung.

Die Art, in welcher auf den folgenden Blättern die Apokalypse erklärt werden wird, ist durch die Untersuchung des ersten Abschnittes dieses Buches bestimmt. Aus derselben folgt in erster Linie, daſs ich nicht eine Erklärung geben kann nach Art der bisherigen Kommentare, welche den Text der Apokalypse in derjenigen Gestaltung zur Grundlage ihrer Arbeit machen, welche er durch R erhalten hat. Auf diese Weise würde das Resultat der bisherigen Untersuchung nur verdunkelt werden. Vielmehr soll die Erklärung jenes Resultat in ein helleres Licht setzen und also befestigen. Zu dem Ende sind die einzelnen Quellenschriften, jede für sich, zu untersuchen. Die Zusätze des R haben im ersten Abschnitt eine genügende Besprechung gefunden, so daſs kein Grund vorliegt, dieselben noch einmal zu erwägen, zumal da dieselben im dritten Abschnitte noch in einer vergleichenden Darstellung werden berücksichtigt werden.

Ferner ist es durch die Art meiner Untersuchung ausgeschlossen, daſs ich den erklärenden Abschnitt zu einem Repertorium aller möglichen Ansichten über die Apokalypse im ganzen wie im einzelnen mache. Vielmehr werde ich mit einer gewissen Einseitigkeit auch die Einzelerklärung unter den im ersten Abschnitte aufgestellten Gesichtspunkt zu bringen suchen und alles darauf anlegen, ein möglichst lebendiges und charakteristisches Bild der Grundschriften unserer Apokalypse zu gewinnen, weil dadurch die not-

wendige Ergänzung zu der im ersten Abschnitt nach mehr äufserlichen Kennzeichen vollzogenen Quellenscheidung gegeben wird. Überhaupt aber werde ich alle exegetischen Einzelfragen sprachlichen wie textkritischen Charakters mehr in den Hintergrund treten lassen, so viel hier auch gerade bei der Apokalypse noch zu thun ist. Es wird zunächst genügen, wenn der wichtigste Gesichtspunkt für das Verständnis der Apokalypse mit aller Deutlichkeit herausgestellt ist. Ist das gelungen, so kann später das dieses Mal Versäumte nachgeholt werden. Meine dahingehenden Forschungen zu veröffentlichen, wird sich sonst noch Gelegenheit geben.

Die Reihenfolge, in der die einzelnen Quellenschriften zu erklären sind, ist ebenfalls durch den bisherigen Gang der Untersuchung bestimmt. An erster Stelle kommt die christliche Urapokalypse in Betracht, wenn dieselbe auch, was die Zeit ihrer Entstehung anlangt, später fällt als die beiden jüdischen. Ob die Bezeichnung der letzteren als J^1 und J^2 das Altersverhältnis richtig ausdrückt, wird später untersucht werden.

2.

Die christliche Urapokalypse.

Eingang 1, 4—6. Die Apokalypse beginnt wie die neutestamentlichen Briefe mit einer Adresse, in der neben dem Namen des Schreibers derjenige der Leser steht, und einem Segenswunsche, dessen weitere Ausführung die Motive anklingen läfst, welche in der folgenden Schrift zur Entfaltung kommen. — Der Verfasser bezeichnet sich 1, 4 wie 22, 8 einfach als Ἰωάννης, und auch in den Attributen, die er sich 1, 9 giebt (ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ), ist nichts von einer Andeutung zu entdecken, dafs er für den Apostel gleichen Namens wolle gehalten werden. Dieser Eindruck verstärkt sich

noch, wenn R in 1, 1 nur redet von *τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ*. Nur so viel ist aus der nackten Namenangabe zu schliefsen, dafs der Johannes, welcher sich ohne Näherbezeichnung den fraglichen Gemeinden nennt, ihnen auch ohne das so bekannt gewesen sein mufs, dafs jedes Mifsverständnis ausgeschlossen war. Dann ist es aber unmöglich, anzunehmen, dafs in der Zeit der Abfassung dieser Schrift zwei Johannes in hervorragender Weise in jenen Kreisen thätig gewesen seien, etwa der Apostel und der Presbyter. An welchen Johannes nun hier zu denken ist, ob an einen von den beiden genannten oder an einen dritten, kann erst herausgestellt werden, wenn über die Zeit der Abfassung von U entschieden ist; vgl. darüber den dritten Abschnitt.

Welches die sieben Gemeinden aus Asia proconsularis sind, an welche sich unser Buch richtet, erhellt aus 1, 11. Dafs die Bezeichnung *ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ* voraussetze, es habe damals nur sieben Gemeinden in Asien gegeben, ist S. 19 f. widerlegt. Dafs Kolossae und Hierapolis (vgl. Kol. 1, 1. 4, 13) nicht mit berücksichtigt sind, könnte sich daraus erklären, dafs dort weniger der Besprechung bedürftige Verhältnisse vorlagen, was freilich der Kolosserbrief unwahrscheinlich macht, oder dafs, wie Reufs meint, beide Gemeinden als Anhänge von Laodicea betrachtet wurden. Jedenfalls hat wohl das Festhalten der bedeutsamen Siebenzahl (vgl. 1, 4. 13. 16. 4, 5. 5, 1. 6, 12. 7, 12), die in U weit stärker hervortritt als in J^1 mit seiner Drei und in J^2, die Beschränkung auf die sieben genannten Gemeinden mit veranlafst. Daraus ist aber nicht der Schlufs zu ziehen, dafs die sieben Gemeinden Symbol der Gesamtkirche seien. Dieser durch die Einleitung 1, 1—3 und die übrigen Zusätze des R nahegelegten Auffassung widerspricht der gesamte Inhalt des Buches, welcher durchweg ganz individuelle Verhältnisse voraussetzt.

Der Segenswunsch lautet zunächst *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη*, woraus übrigens mit irgend welcher Sicherheit nicht auf eine Abhängigkeit von Paulus geschlossen werden kann (gegen Holtzmann). „Lust und Heil“ — in geistigem Sinne — wünscht Johannes seinen Lesern (vgl. meine Bemerkungen zu 2. Petr. 1, 2), ohne dafs,

wie Düsterdieck will, in εἰρήνη eine Beziehung zu suchen ist auf die Kämpfe, von denen die Schrift redet. Diese Kämpfe treten übrigens in U ganz zurück, und von den Verfolgungen ist unter dem Bilde von Kämpfen nicht die Rede; das geistig gedeutete νικᾶν 2, 7. 11. 17. 26. 3, 5. 12. 21. 5, 5 (auch 12, 11. 17, 14. 21, 7) gehört ausschliefslich dem R an. Dreifach ist die Quelle, aus der Lust und Heil den Gemeinden zukommen soll. An erster Stelle wird genannt ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, eine Umschreibung des Gottesnamens יהוה mit Anlehnung an die Ex. 3, 14 gegebene Deutung, die ihre Parallelen in der rabbinischen Litteratur hat; vgl. Targ. Hierosol. in Ex. 3, 14: „qui fuit, est et erit“, und de Wette zu d. St. Es entspricht diese Gottesbezeichnung dem Gesang der Cherube 4, 8, wo übrigens die beiden ersten Zeitbestimmungen in umgekehrter Folge stehen. Die Verwendung jener Formel in Beziehung auf Jesus 1, 8 ist Sache des R. Faktisch hat das allerdings mit Beziehung auf die Parusie gewählte ἐρχόμενος statt ἐσόμενος auch bei Gott seinen guten Sinn, wie sich aus 6, 16. 17 ergiebt. Die grammatische Inkorrektheit bezüglich des ὁ ἦν als auch der Abhängigkeit der Namensumschreibung von ἀπό ist beabsichtigt und läfst letztere besonders markant hervortreten. — Neben Gott treten die sieben Geister, welche vor seinem Throne sind. Dabei schwebt dem Seher das Gesicht 4, 5 vor. Die Neigung der Exegeten, hier die sieben Engel 8, 2 zu finden, ist begreiflich. Die Vorstellungen vom siebengeteilten Geiste Gottes und von den Engeln laufen in der jüdischen Theologie ineinander, wie auch das vom Sinai herabkommende sieben-, resp. siebenzigfältige Feuer kombiniert erscheint mit der Ausgiefsung des Geistes auf alle Völker; vgl. z. B. Gfrörer, Jahrhundert des Heils I, 230 ff., II, 390 ff. Dafs hier nicht an Engel, sondern an den siebenfältigen Gottesgeist gedacht ist, zeigt 3, 1, wo Jesus als der Besitzer der sieben Geister Gottes bezeichnet wird, und von wo Licht fällt auf das Symbol der ἑπτὰ λυχνίαι, unter denen Jesus geschaut wird, 1, 12. Werden 1, 4 die sieben Gottesgeister vor Jesus genannt, so ist damit nicht irgendwelche Überordnung derselben über ihn angedeutet, sondern nur der Thatsache Rechnung

getragen, daſs Jesus als der von Gott Ausgegangene und den Geist im vollen Maſse Besitzende gegenüber jenen überweltlichen Gröſsen durch sein Wirken den Gemeinden unmittelbar nahe getreten ist. Mit dem Geiste der Weissagung haben jene sieben Geister zunächst nichts zu thun. Die Stellen 2, 7. 11. 17. 29. 3, 6. 13. 22. 14, 13. 19, 10. 22, 6. 17 gehören dem R an. Das Verhältnis von 3, 1 zu 3, 2 zeigt vielmehr, daſs es sich dabei ganz im allgemeinen um den Geist des göttlichen Lebens handelt (vgl. die auf physische Vorgänge sich beziehenden Stellen 11, 11. 13, 15), wie das auch die Originalstelle Jes. 11, 2 und ihre Umbildung in Hen. 49, 3 nahelegt.

Es entspricht nun wieder dem Charakter des folgenden Buches, wenn das, was Jesus den Gemeinden ist, nicht angeschlossen wird an *καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (über die Worte *ὁ μάρτυς* bis *τῆς γῆς* wird weiter unten gesprochen werden), sondern in einen neuen Satz gefaſst wird, der eine Doxologie Jesu bringt, wie sich eine solche 1. Petr. 4, 11. 2. Petr. 3, 18 findet. Von dem, was Jesus den Gemeinden in der Gegenwart ist, geht die Rede zu dem über, was Jesus gethan hat, um sich die Gemeinden zu schaffen. Schon daraus ergiebt sich, daſs von einer Korrespondenz der Worte *ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς* zu den drei folgenden Aussagen über Jesu Thätigkeit nicht die Rede sein kann Die Lesart *ἀγαπήσαντι* ist ungenügend bezeugt (P. 1 91 verss.), erklärt sich überdies leicht als Accommodation an das folgende Partizip, vielleicht auch aus Erinnerung an 3, 9. Als den, der die Gemeinden liebt und sie deshalb ermahnt, bezeichnet sich Jesus selbst 3, 19. — Schwieriger ist die Entscheidung, ob im folgenden *λύσαντι* oder *λούσαντι* zu lesen sei. Was die äuſsere Bezeugung anlangt, so ist das Übergewicht der Unzialen (AℵC) für erstere Lesart, das der Versionen (Vulg. Memph. Arm. Aeth.) für letztere. Innere Gründe müssen entscheiden. Dann aber giebt der Vorstellungskreis aus U entschieden den Ausschlag für *λούσαντι* (so auch Reuſs). Von einem Loslösen aus der Knechtschaft der Sünde durch Jesu Blut ist in U sonst nirgends die Rede. Von einem *ἀγο-*

ῥάζειν vermittelst des Kaufpreises des Blutes Christi wird in 5, 9, einer nahe verwandten Stelle, gesprochen nicht in Bezug auf die Zugehörigkeit zum Reiche der Sünde und des Satans, sondern zu den Völkern der Erde. Aus diesen hat das Lamm Gotte ein priesterliches Eigentumsvolk erkauft. Dagegen ist die Vorstellung von der Reinigung durch Jesu Blut — welche Reufs mit Recht bezeichnet als une métaphore très-hardie et même paradoxale dans la forme, qu'elle prend chap. 7, 14 — tief begründet in den Äufserungen von U. Von 7, 14 als Parallele zu 1, 5 abgesehen, ist der Gedanke des schmutzigen und reinen Gewandes ein oft vorkommender; vgl. 3, 4. 18. 4, 4. 6, 11. 7, 9; auch 22, 11. Gerade das Paradoxe der in λούσαντι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν liegenden Vorstellung konnte Anlafs zu einer Konjektur geben, zumal da die verwandten Gedankengänge der beiden ersten Kapitel des ersten Petrusbriefes dieselbe nahe zu legen schienen; vgl. 1. Petr. 1, 18. — Dem Gewichte der über Jesus gethanen Äufserungen entspricht dem Verfasser auf die Dauer die partizipiale Fassung seiner Sätze nicht, und so geht er mit den Worten καὶ ἐποίησεν in das Verbum finitum über, um den Preis freilich, durch ein αὐτῷ die Anknüpfung an die Doxologie wieder aufnehmen zu müssen. Zu lesen ist: καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν. Was nach dem Sinne des Johannes βασιλεία ist, ergiebt sich aus 1, 9. 5, 10. Es ist darunter das bereits gegenwärtige, geistige Gemeinwesen zu verstehen, in welchem Gott König ist, das Reich, zu welchem die Leser von dem geschlachteten Lamme aus allen Nationen zusammengekauft sind (5, 9. 10), in welchem sie jetzt geduldig der Parusie entgegenblicken (1, 9). Weder kann diese βασιλεία den Stand der zukünftigen Herrlichkeit, das Millennium, bezeichnen, wo Christus König ist auf Erden, wovon U nichts berichtet, noch, was übrigens auch sprachlich unmöglich ist, eine Genossenschaft von Königen. Zu beiden wird der Erklärer allerdings durch den R verführt, welcher von einem zukünftigen königlichen Regimente der Gläubigen 5, 10. 20, 4. 6. 22, 5, aber auch 2, 26. 27. 3, 21 redet. Es ist zu beachten, dafs 1, 6 wie 5, 10 der βασιλεία vor den Priestern gedacht wird, und dafs bei der

Beschreibung der himmlischen Herrlichkeit 7, 15 wohl von einem priesterlichen λατρεύειν vor Gottes Thron, nicht aber von einem königlichen Herrschen die Rede ist. Letzteres sind Ideeen, die nur durch eine Kombination mit J[1] durch den R nach U hineingekommen sind. So wenig מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים Ex. 19, 6 bedeutet, dafs Israel eine aus Königen bestehende Gesellschaft von Priestern sein solle, so wenig ist dieser Gedanke der Wendung zu entnehmen, durch die U an jenen alttestamentlichen Ausspruch erinnert: βασιλείαν ἱερεῖς. Mithin liegt auch kein Grund vor, sich bei der Deutung von βασίλειον ἱεράτευμα 1. Petr. 2, 9 durch unsere Stelle verführen zu lassen, dort etwas von einer Priesterschaft zu lesen, die nicht blofs opfert, sondern auch Herrschaft über die Welt ausübt, anstatt von einer einem Könige angehörigen Priesterschaft; vgl. Usteri zu 1. Petr. 2, 9. Dafs τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, wo αὐτοῦ selbstverständlich ebenso zu θεῷ wie zu πατρί gehört, nicht blofs mit ἱερεῖς, sondern auch mit βασιλείαν zusammenzuschliefsen ist, folgt aus 5, 9. — Die Doxologie, welche Jesu dargebracht wird, steht in einem höchst wirksamen Gegensatze zu dem, was vorher von ihm ausgesagt ist. Der, welcher die Gemeinden liebt und wie ein Lamm für sie sein Blut vergossen hat, ist der, welchem die Herrlichkeit und die Gewalt gebührt in Ewigkeit. Das in diesen Satz gefafste Doppelbild kommt im folgenden, in V. 9 ff. und in den sieben Sendschreiben, zu weiterer Ausführung. Dagegen läfst allerdings der ganze Eingang V. 4—6 Beziehungen auf das eigentlich apokalyptische Gebiet vermissen, so dafs sich begreift, wie der R, der mehr als die sieben Sendschreiben und Siegelvisionen einzuleiten hatte, das Bedürfnis empfand, in V. 7 und 8 noch eine Ergänzung zur Einleitung hinzuzufügen; vgl. S. 20—28.

Nach gemachter Einleitung teilt Johannes mit, was ihn zum Schreiben veranlafst hat. Wenn er beginnt: ἐγὼ Ἰωάννης, so erinnert diese Namennennung allerdings an Dan. 8, 1. 9, 2. 10, 2, aber ebenso an 4. Esra 3, 1, Hen. 12, 3, ja 2. Kor. 10, 1, Gal. 5, 2, Eph. 3, 1 u. a., so dafs es mindestens unvorsichtig ist, wenn de Wette meint, Johannes ahme Daniel nach. Dafs gewisse Berüh- Die Christusvision 1, 9—19.

rungen da sind, ist gewiſs; aber dieselben sind ebenso mit Ezechiel und anderen Schriften apokalyptischen Charakters vorhanden. Was Johannes zuerst mit einem unbestimmten Begriffe *ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν* ausdrückt, führt er des näheren aus durch die Bezeichnung *συγκοινωνὸς ἐν τῇ ϑλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ.* Von einer Unordnung in der Aufführung der Begriffe *ϑλῖψις, βασιλεία, ὑπομονή* kann man nur dann reden, wenn man den mittleren anders faſst, als er in den Bemerkungen zu 1, 6 fixiert ist. Sonst ist der Gedanke, der mit dieser Reihenfolge angegeben ist, einfach der: Johannes ist ihr Genosse in der Trübsal des gegenwärtigen *αἰὼν πονηρός,* in dem Reiche Gottes, durch welches sie jetzt schon der Sünde und dem Übel der Welt entnommen sind, und in der Geduld, in welcher sie ein Leben vollkommener Seligkeit erwarten. Bei *ϑλῖψις* nur an Christenverfolgungen zu denken, ist hier ebensowenig Anlaſs als 2, 9. 22. Es sind dadurch allgemein *τὰ παϑήματα τοῦ νῦν καιροῦ* bezeichnet. *ἐν Ἰησοῦ* kann aber nur zu *ὑπομονῇ* gehören; es wird dadurch die religiöse Basis der Geduld bezeichnet. Beim Blick auf 3, 10: *ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου,* könnte man geneigt sein, der allerdings ungenügend beglaubigten Lesart zu folgen, nach welcher das *ἐν* vor *Ἰησοῦ* wegfällt, vgl. Grimm, Lexicon in libros N. T. *ὑπομονή* No. 2. Indes ist die Differenz des Sinnes für den Zusammenhang nicht bedeutsam.

Der Anlaſs zu den Näherbestimmungen, welche Johannes sich giebt, wird in dem zu suchen sein, was er als ein auf Patmos stattgehabtes Erlebnis mit diesen Worten zu berichten anfängt. Als einer, der von der *ϑλῖψις* dieser Zeit gedrückt war, aber als Bürger der *βασιλεία τοῦ ϑεοῦ* hoffend hinausgeschaut hat auf das Kommen Christi, hat er das gesehen und gehört, wovon er im Folgenden berichten will. Dieses Verhältnis von V. 9ª zu dem Folgenden hat man vielfach übersehen oder anders gedeutet und hat dann darin den Anlaſs dafür gefunden, weshalb Johannes nach Patmos gekommen sei. Infolge falscher Deutung und unberechtigter Hervorhebung von *ϑλῖψις* gegenüber den beiden anderen Begriffen hat man behauptet, Johannes sei infolge von Verbannung nach Pat-

mos gekommen, und diese Strafe habe ihn getroffen *διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ.* Aber davon ist nichts im Texte zu lesen, und die Verweise auf 6, 9. 20, 4 nützen nichts, da in jenen beiden Stellen, von denen übrigens die zweite dem R angehört, eben die Predigt des Evangeliums direkt als Anlafs des Martyriums bezeichnet wird, wovon 1, 9 keine Rede ist. Da nun S. 14 ff. nachgewiesen ist, dafs die Deutung von *λόγος τοῦ θεοῦ καὶ μαρτυρία Ἰησοῦ* auf die Apokalypse unmöglich ist, so können die Worte *ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ κτλ.* nichts anderes bedeuten, als dafs Johannes sich der Predigt des Evangeliums wegen in Patmos aufgehalten habe; vgl. Phil. 2, 30. Dagegen spricht auch nicht, dafs Patmos eine kleine Insel von etwa nur 60 Kilometer Umfang ist; vgl. Renan L'antechrist, p. 372 not. 4. Es ist sehr begreiflich, dafs die Verkündiger des Evangeliums nicht blofs auf dem kleinasiatischen Festlande Missionsreisen unternahmen, sondern auch von Insel zu Insel fuhren. Bei solcher Gelegenheit kann Johannes auch auf Patmos der Predigt wegen sich aufgehalten haben. Dafs er, um blofs in Patmos zu missionieren, Ephesus oder einen anderen Ort verlassen habe, ist nirgends gesagt. Volkmars und Völters Phantasieen, dafs hier eine schriftstellerische Fiktion des Verfassers vorliege, welcher den eigentlich in Ephesus lebenden Johannes nach dem einsamen Patmos habe gehen lassen, damit er fern vom Weltgetriebe mitten im Meeresrauschen vom prophetischen Geiste ergriffen werde, entbehren jedes festen Bodens.

Nicht besser steht es, wenn Völter wie den Ort des Aufenthaltes des Johannes, so die in 1, 10 angegebene Zeit *ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ* als ungeschichtlich verdächtigen will. Dafs diese Bezeichnung des Sonntags sich in der ältesten christlichen Litteratur sonst nicht nachweisen läfst, ist doch wahrlich kein Grund, sie als im Zeitalter der Apostel nicht möglich zu bezeichnen. Giebt Völter zu, dafs schon im apostolischen Zeitalter der erste Wochentag ausgezeichnet sei, so ist gar nicht einzusehen, weshalb derselbe nicht ebensogut *ἡμέρα κυριακή* genannt werden konnte als das Abendmahl *κυριακὸν δεῖπνον* 1. Kor. 11, 20. Und wenn

16*

er bemerkt, dafs sich „in der immer noch am sichersten in die Zeit zwischen 120 und 160 zu setzenden Lehre der 12 Apostel“ Kap. 14 jener beanstandete Ausdruck und zwar in der pleonastischen Formel *κατὰ κυριακὴν κυρίου* findet, so hätte er eben daraus schliefsen können, dafs es sich hier um einen bereits so geläufig gewordenen Ausdruck handelt, dafs die Empfindung für den ursprünglichen Sinn von *κυριακή* bereits abgestumpft und infolgedessen jener Pleonasmus möglich geworden war. (Vgl. zu der ganzen Frage: Th. Zahn, Die Geschichte des Sonntags vornehmlich in der alten Kirche.) — Wie in den sonntäglichen Gemeindeversammlungen Johannes von dem Geiste der Weissagung erfüllt werden mochte, so geschah es ihm auch auf Patmos, als er jenen Tag, offenbar allein, aber gewifs im Andenken an die Gemeindefeiern verbrachte. Er hört im Zustande visionärer Verzückung hinter sich eine Stimme stark wie Posaunenton. Schon der Umstand, dafs die Stimme nicht überhaupt, sondern hinsichtlich ihrer Stärke mit der einer *σάλπιγξ* verglichen wird, läfst es unthunlich erscheinen, hier an die Posaunenklänge zu erinnern, welche Theophanieen oder Christophanieen einleiten (Joël 2, 1. Apoc. Mosis p. 12. Matth. 24, 31. 1. Thess. 4, 16). Überdies ist die Posaunenstimme hier Rede des Erscheinenden selbst (vgl. Ex. 19, 16. 19), wie sich aus V. 12 ff. mit absoluter Sicherheit ergiebt. Man hat dem gegenüber an den Engel 1, 1 gedacht. Aber dort findet sich ja nur ein Zusatz des R, welcher nichts weniger als eine authentische Interpretation des Buches darbietet; vgl. S. 12 ff. Was könnte dagegen sprechen, unter der Stimme V. 10 die Christi zu verstehen? Man weist darauf hin, dafs es V. 15 von dieser heifst *ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν*. Allein, da nicht die besondere Klangfarbe, sondern die Stärke des Tones durch *ὡς σάλπιγγος* verdeutlicht werden soll, schliefst der eine Vergleich den andern so wenig aus, wie 19, 6 die *φωνὴ ὑδάτων πολλῶν* die *φωνὴ βροντῶν ἰσχυρῶν*. Aufserdem glaubt man, *ἡ πρώτη* 4, 1 gestatte nicht, die posaunenstarke Stimme auf die Jesu zu beziehen. Dort wird Johannes von jener Stimme aufgefordert, durch die geöffnete Thür in den Himmel zu treten, damit ihm der Betreffende zeige,

ἃ δεῖ γενέσθαι. Aber wo ist denn der Engel, der während der Siegelvisionen dem Johannes die Ereignisse der Zukunft zeigt? Nirgends findet sich ein solcher. Vielmehr wird der ganze Inhalt des göttlichen Zukunftsbuches dem Johannes durch das ἀρνίον geoffenbart. Dieses aber und der Messias in Kap. 1 ist dieselbe Person, nur in verschiedener, der Eigenart der Situation entsprechender Erscheinung. Daraus folgt, dafs in dem vorliegenden Texte von 4, 1 der R thätig gewesen ist und sein Mifsverständnis von 1, 10 f. eingetragen hat; vgl. S. 61 f. 65. Der, welcher den Johannes durch die Himmelspforte eintreten heifst, ist derselbe wie der, welcher nachher als Lamm vor dem Throne erscheint. Dafs das Lamm nicht gleich von Anfang an da ist, hat seinen Grund in jener Verknüpfung der ersten Hälfte von U mit der zweiten.

In unregelmäfsigem, aber bequemem Anschlufs an das Vorhergehende wird durch λεγούσης die Rede Jesu eingeleitet: ὃ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον. Das zeitlose βλέπεις bezieht sich auf den Inhalt von Kap. 4 ff. nicht weniger als auf den von Kap. 1. In dem ἃ εἶδες καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα hat es seine korrekte Umschreibung gefunden. Nun ist aber wohl zu beachten, dafs Johannes nicht schreibt: ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν Ἐφέσῳ καὶ Σμύρνῃ κτλ., so dafs die Vorstellung die sein könnte, Johannes habe seine Schrift an die wichtigste der sieben Gemeinden, also etwa Ephesus, adressiert und dieselbe von dort in der Weise, wie Paulus nach Kol. 4, 16 seine Briefe weiter verbreiten läfst, den anderen Gemeinden zugehen lassen. Vielmehr schliefst sich an ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις als Bezeichnung derjenigen, für welche das βιβλίον bestimmt ist, mit εἰς Ἔφεσον die Angabe des Ortes an, wohin es geschickt werden soll; und zwar wird dadurch, dafs vor jedem neuen Ortsnamen καὶ εἰς wiederholt wird, besonders hervorgehoben, dafs Johannes die Aufgabe hat, seine Aufzeichnung nach jedem der genannten Orte besonders zu schicken. Das wird dann wohl so vorgestellt sein, dafs die Schrift in verschiedenen Exemplaren jeder der betreffenden Gemeinden zugesandt werden soll. Damit stimmt auch die eigentümliche Einleitungsformel bei den

sieben Briefen in Kap. 2 und 3: τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν . . . ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει. Aus derselben geht hervor, dafs diese Briefe nicht blofs jedem der betreffenden ἄγγελοι gelten (das würde ausgedrückt sein durch γράψον· Τάδε λέγει τῷ ἀγγέλῳ κτλ.), sondern dafs sie für ihn besonders geschrieben sind, damit er, der Bote, sie den verschiedenen Gemeinden überbringe.

Nachdem Johannes jene Aufforderung durch die posaunenstarke Stimme gehört hat, wendet er sich, um, wie es in lebhafter Kürze ausgedrückt wird, die Stimme zu sehen, welche mit ihm redete. Was er zunächst sieht, sind sieben goldne Leuchter, eine Erscheinung, die an den siebenarmigen Tempelleuchter, wie an die sieben vor Gott brennenden λαμπάδες 4, 5 erinnert. Beachtet man, dafs die folgende Erscheinung auf vorchristliche Erzählungen von Visionen, besonders auf Dan. 10 zurückweist, so liegt auch die Vermutung nahe, dafs die sieben Leuchter auf ein derartiges Bild zurückweisen, zumal da von der Theophanie in Kap. 4 ganz das Gleiche gilt wie von der Christophanie Kap. 1. Dafs die sieben Leuchter mit den sieben Gemeinden in Asien nichts zu thun haben, sondern Symbole des siebenfachen Gottesgeistes sind, ist S. 32 ff. nachgewiesen.

Der Totalcharakter der folgenden Erscheinung Christi ist nicht der des Hohenpriesters, sondern der des himmlischen Menschen im verklärten Lichtleibe. Er erscheint ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν, also so, dafs die Leuchter nach vorn ihn umgeben. Die Bezeichnung ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου, an Dan. 7, 13. Hen. 46, 1 ff. erinnernd, zeigt gleich von vorn herein, dafs es sich um eine Erscheinung des Messias handelt. — Die Züge ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μασθοῖς ζώνην χρυσᾶν erinnern an die Engelerscheinung Dan. 10, 5. Die Gürtung an den Brüsten stimmt zu der Vorstellung einer in ruhender Stellung erscheinenden Gestalt, wozu allerdings 2, 1 nicht ganz pafst. Während diese Züge dem Bilde den Charakter königlicher Majestät und Pracht geben, führen die folgenden spezieller den der himmlischen δόξα aus. Die Worte ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκὸν ὡς χιών erinnern an die lichte Gotteserscheinung

Dan. 7, 9. Hen. 46, 1. 14, 18 ff. Die weiteren Züge aus V. 14 und 15 entsprechen wieder der Engelerscheinung in Dan. 10, 6. Wenn der Messias dann in seiner Rechten einen Reif von sieben Sternen hält, so erinnert das von fern an die Gotteserscheinung im himmlischen Palaste, an dessen Decke nach Hen. 14, 17 eine Bahn von Sternen ist. Dafs auch hier nur ein Symbol der Macht und Herrlichkeit vorliegen kann, dafs mithin die Deutung der sieben Sterne in V. 20 dem Sinne des Originals nicht entspricht, ist S. 34. 35 nachgewiesen. Die der Anschaulichkeit widerstrebende Wendung: *καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη,* stammt aus messianischen, resp. als messianisch gedeuteten Stellen; vgl. Jes. 11, 4. 49, 2. Psalt. Salom. 17, 27; auch Sap. 18, 15 f. Hebr. 4, 12. Die abschliefsende und zusammenfassende Wendung *καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ* erinnert allerdings, was die Wortwahl betrifft, an Judic. 5, 31. Da aber der dort vorliegende Gedanke sich mit dem unsrigen gar nicht berührt, sofern dort dem Untergang der Feinde Gottes das Los derer gegenüber gestellt wird, die ihn lieben: כְּצֵאת הַשֶּׁמֶשׁ בִּגְבֻרָתוֹ, da ferner der Ausdruck „die Sonne in ihrer Stärke“ dieser Stelle nicht charakteristisch ist (vgl. Psalm 19, 6) und da endlich von einem besonderen Zusammenhang von U mit dem Deboraliede nicht die Rede sein kann, weil 16, 16 zu J[1] gehört, so wird man vermuten dürfen, dafs auch diese Worte durch irgend ein apokalyptisches Vorbild veranlafst sind. Nahe berührt sich z. B. Hen. 14, 20: „Und der grofs ist an Herrlichkeit, safs darauf; sein Gewand aber war glänzender denn die Sonne und weifser denn lauter Schnee. Keiner der Engel konnte hier eintreten, noch ein Sterblicher die Gestalt des Antlitzes des Herrlichen und Majestätischen selbst sehen.“

Die Wirkung, welche die blendende Erscheinung auf Johannes ausübt, entspricht ganz dem Original Dan. 10, 9 ff.; vgl. auch Dan. 8, 17 ff. Jes. 6, 4. Ez. 1, 28. Hen. 14, 13. 14, 25. Eigenartig neu dagegen sind die Worte, welche die Erscheinung zu Johannes spricht. Während Dan. 10 der Seher dadurch getröstet wird, dafs die überwältigende Erscheinung als von Gott zur Stär-

kung Daniels gesandt bezeichnet wird, genügt hier ein Hinweis darauf, dafs der Erscheinende dem Johannes kein Unbekannter ist. Denn nur als dem Seher geläufige Bezeichnungen einer bekannten und geliebten Person können die Ausdrücke *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν* die Wirkung haben, Furcht und Schrecken zu beseitigen. An sich könnten sie eher den Schrecken steigern; vgl. z. B. Judic. 6, 23. 13, 22. Dann versteht es sich aber von selbst, dafs dieselben, ebenso wie 22, 13, als Apposition zu dem nicht ohne Grund gesetzten *ἐγώ* aufzufassen sind, so dafs man zu übersetzen hat: „Fürchte dich nicht. Ich bin es, der Erste und der Letzte und der Lebendige.“ Den Protest der Erklärer gegen diese nicht neue und durch Matth. 14, 27. Joh. 6, 20 wohlbegründete Auffassung verstehe ich nicht. Die Bezeichnungen selbst sind solche, welche im Alten Testamente Gott zukommen und ihn als alleinigen Grund der Schöpfung bezeichnen; vgl. Jes. 41, 4. 44, 6. 48, 12. Den Sinn dieser Bezeichnung in Beziehung auf Jesus irgendwie einzuschränken, liegt kein Grund vor, wie noch besonders aus der Betrachtung von 2, 8. 3, 14 hervorgehen wird. Es liegt hier im wesentlichen dieselbe Anschauung wie Kol. 1, 15—17. Hebr. 1. Joh. 1, 3 vor. Dieselbe tritt aber nicht als ein Theologumenon des Johannes auf, sondern wird, wie oben angedeutet ist, hier verwandt als das Bild, das die Gemeinden von ihrem Herrn hatten und durch welches er sich dem verstörten Seher bekannt und vertraut machen konnte. — Auch die Bezeichnung *ὁ ζῶν* ist eine solche, die Jesus mit Gott teilt (vgl. Deut. 32, 40. Apoc. 4, 9. 10. 10, 6) und die in keiner Beziehung abzuschwächen ist.

Der Begriff *ὁ ζῶν* giebt Jesus Anlafs zu einer weiteren Ausführung, von der Düsterdieck sehr wohl erkennt, dafs eine Beziehung derselben auf den Schrecken des Johannes nicht vorliegt: *καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου.* Sein Tod ist ihm Anlafs geworden, Herr zu sein über die Unterwelt, in die er verstofsen und aus welcher er erretten kann. Damit weist er hin nicht auf Johannes, der nur *ὡς νεκρός* hingefallen war, sondern auf diejenigen, denen er, wie die folgenden Briefe es ausführen,

vergelten wird nach ihren Werken. Dem entspricht es auch, wenn er den Seher auffordert, aufzuschreiben, was er gesehen hat und was es bedeutet — eine Wendung, über deren Sinn bereits S. 28 ff. verhandelt ist, wie über die falsche Deutung der sieben Sterne und sieben Leuchter durch den R in V. 20 auf S. 32 ff.

Man könnte zweifelhaft sein, ob jene Christusvision, deren enge Zusammenhänge mit früherer Litteratur angedeutet sind, ein Produkt schriftstellerischer Kunst oder ein wirkliches visionäres Erlebnis sei, das hier, natürlich nicht ohne die selbstverständliche schriftstellerische Freiheit, zu Papiere gebracht ist. Die Beziehungen zu der vorchristlichen apokalyptischen Litteratur schliefsen die Annahme der letzteren Ansicht nicht aus, sondern beweisen nur, dafs der Verfasser eine Kenntnis der dort berichteten visionären Erlebnisse hatte. Dafs solche Kenntnis auf die Form wohl überlegter schriftstellerischer Kompositionen nicht mehr Einflufs hat, als auf die Art der visionären Erlebnisse eines *ἐν πνεύματι* Befindlichen, kann nicht wohl einem Zweifel unterliegen. Es müfsten mithin Gründe vorliegen, welche die Äufserungen 1, 9 ff. als schriftstellerische Fiktion beweisen könnten, wenn man die Christusvision auf Patmos und damit die ganze christliche Urapokalypse als eine, vielleicht geistreiche oder farbenprächtige urchristliche Dichtung meint betrachten zu dürfen, aber nicht als ein briefliches Schreiben über visionäre Zustände, wie sie Johannes wirklich erlebt hat. Vorläufig mufs ich erstere Vorstellung als eine Erklärung, welche den deutlichsten Aussagen des Textes Gewalt anthut, entschieden zurückweisen.

Das Sendschreiben an Ephesus 2, 1—6.

Über die Einleitungsformel zu den Briefen: *Τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν . . . ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει*, ist bereits S. 38 f. verhandelt worden, über das Verhältnis der Selbstbezeichnung Jesu zu der Vision in Kap. 1, dem Inhalt der Briefe und den Schlufssätzen des R auf S. 41 f. Es kommt jetzt also darauf an, den eigentlichen Inhalt der folgenden sieben Briefe zu erheben.

Das, was Jesus an der Gemeinde zu Ephesus zu rühmen hat, fafst er zunächst kurz zusammen in die Worte: *οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονήν σου.* Dadurch, dafs *σου*

hinter κόπον nicht wiederholt wird, was Reufs in seiner Übersetzung unberücksichtigt läfst, wird angezeigt, dafs jene drei Begriffe hier nicht wie 1. Thess. 1, 3 gleichwertig nebeneinander stehen, sondern dafs die beiden letzteren zusammen gehören. Dafs τὰ ἔργα σου ganz im allgemeinen den Wandel der Gemeinde bezeichne einschliefslich ihres Benehmens im Leiden, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil daneben, als auf gleicher Linie mit τὰ ἔργα σου, τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονήν σου stehen als Bezeichnungen des leidentlichen Verhaltens. Indem Düsterdieck diese offenbare Zweiteilung in dem allgemeinen Lobe V. 2[a] nicht erkennt, konstruiert er die folgenden Sätze in einer Weise, welche durchaus gegen das erste, einfache Gefühl verstöfst. Er nimmt an, dafs der Begriff τὰ ἔργα σου nach zwei Seiten auseinander gelegt werde: 1) καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονήν σου; 2) καὶ ὅτι οὐ δύνῃ βαστάσαι κακούς; letzteres Stück werde dann weiter ausgeführt mit den Worten: καὶ ἐπείρασας bis ψευδεῖς; ersteres dagegen werde mit V. 3 neu aufgenommen. Es ist höchst auffallend, dafs Düsterdieck mit der richtigen Erkenntnis, dafs in V. 2[b] und V. 3 eine Ausführung des summarischen Eingangslobes gegeben ist, eine derartige Zerreifsung des nach seiner ganzen Ausdrucksform notwendig Zusammengehörigen verbindet. Die Sache liegt einfach so, dafs mit τὰ ἔργα σου auf die Thaten der Gemeinde hingewiesen wird, mit τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονήν σου auf das, was sie erfahren und geduldig getragen hat. Ersteres findet seine Ausführung in dem, was die Gemeinde den Irrlehrern gegenüber gethan hat, so dafs die Werke, welche an der Gemeinde hervorgehoben werden, wesentlich dasselbe sind, was 1. Thess. 1, 3 ἔργον τῆς πίστεως genannt wird; letzteres ganz offenbar in V. 3, wie schon die Worte ὑπομονήν und κεκοπίακες zeigen.

Wenn es in Bezug auf die Glaubenswerke der Epheser zuerst heifst: οὐ δύνῃ βαστάσαι κακούς, so ist das ein ganz allgemeiner Ausdruck, der erst im nächsten Satze seine Ausführung erhält, bei dem aber wohl ursprünglich auch an die That gedacht war, welcher in V. 6 wie in einem Nachtrag noch lobend gedacht wird, an die Feindschaft gegen die Nikolaiten. Weshalb, obwohl

Jesus von τὰ ἔργα und nicht von τὸ ἔργον spricht, zunächst nur des Verhaltens der Gemeinde gegen die Pseudapostel gedacht wird und erst nachträglich desjenigen gegen die Nikolaiten, ergiebt sich aus einer richtigen Näherbestimmung der ersteren. Wenn Jesus sagt, dafs die Gemeinde zu Ephesus diejenigen, welche sich als ἀπόστολοι bezeichnet haben, als Lügner erfunden habe, so erinnert diese Wendung an 3, 9, wo von Leuten geredet wird, welche sich lügnerischerweise den Namen Ἰουδαῖοι geben. Sollten nicht die Lügenapostel ebenfalls jüdischen Ursprunges sein? Man hat gerade umgekehrt hier eine Hindeutung auf Paulus und seine heidenchristlichen Mitarbeiter finden wollen. Allein das ist geschehen unter der Voraussetzung, dafs die Apokalypse ein einheitliches Werk von streng judenchristlicher Herkunft sei. Die christliche Urapokalypse ist nun, wie sich schon jetzt herausgestellt haben wird, eine Schrift, die durchaus auf heidenchristlichem Standpunkte steht; vgl. übrigens unter anderem 2, 9. 24. 3, 9. 5, 9. 10. 7, 9. Dann wird man aber ein Recht haben, hier an Personen zu denken, die von Paulus ganz ebenso charakterisiert werden als ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ. Wenn Paulus aber 2. Kor. 11, 14 in Bezug auf diese seine judaistischen Gegner sagt: καὶ οὐ θαῦμα, αὐτὸς γὰρ ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός, so berührt sich diese Wendung nahe mit dem Urteil, das in den sieben Sendschreiben über die jüdischen Gegner der Gemeinden als συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ gefällt wird; vgl. 2, 9. 13. 3, 9. Dafs es sich 2, 2 in der That um judaistische Lügenapostel handelt, ergiebt sich auch aus der Erwägung, dafs die Nikolaiten, welche offenbar eine heidenchristliche Verirrung bezeichnen (vgl. zu 2, 14), als etwas Neues in V. 6 erwähnt werden. Sie scheinen mithin neben den Pseudaposteln zu stehen, wie z. B. im Briefe an die Gemeinde zu Pergamon neben der Synagoge Satans. Endlich ist noch zu beachten, dafs in den übrigen Sendschreiben alle Verfolgungen, welche die Gemeinden betreffen, nur von den Juden ausgehen. Nun redet V. 3 in engem Anschlufs an die Bemerkung über die Lügenapostel von solchem, was die Gemeinde um des Namens Jesu willen geduldig

ertragen hat. Dafs damit auf solches hingedeutet ist, was der Gemeinde durch die Lügenapostel oder auf Veranlassung derselben widerfahren ist, wird dadurch nahe gelegt, dafs sich so erklären würde, wie die Rede auf das, was die Gemeinde erduldet hat, übergehen konnte, ohne zuvor des Widerstandes gegen die Nikolaiten zu gedenken. War aber das, was die Gemeinde zu erdulden hatte, Folge ihrer Unduldsamkeit gegen die jüdischen Verführer (vgl. das zweimalige *βαστάζειν*), so begreift es sich, dafs dem Briefsteller über diesem Zusammenhange dasjenige vorläufig aus dem Sinne kam, was er in Bezug auf die entgegengesetzte Richtung zu bemerken hatte, der die Gemeinde in gleicher Entschiedenheit sich entgegengestellt hat.

So korrekt sich die Gemeinde in jeder Beziehung gegen die von aufsen hereindringenden Feinde gestellt hat, zu so herbem Tadel geben ihre inneren Verhältnisse Anlafs: *ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκας*. Wenn Düsterdieck, der herkömmlichen homiletischen Verwendung dieser Stelle folgend, *ἀγάπη* auf die bräutliche Liebe der Gemeinde zu Gott resp. Christus bezieht, so ist dagegen zunächst zu bemerken, dafs in U nirgends ein Gedanke sich findet, der auf diese Vorstellung zurückgeht. Was Kap. 19 und 21 von der *νύμφη τοῦ ἀρνίου* gesagt ist, geht auf die Umbildung eines J[1] entstammenden Gedankens durch R zurück. Dafs es sich hier nicht um die Empfindung einer besonderen religiösen Begeisterung handelt, zeigt aufserdem die Thatsache, dafs der ersten Liebe in V. 5 *τὰ πρῶτα ἔργα* parallel gestellt werden. Diese *ἔργα*, welche jetzt fehlen, können nur die Werke der Nächstenliebe sein, da die Werke der Glaubensverteidigung bei der Gemeinde gerade vorgefunden werden. Auch 2, 19 ist unter *ἀγάπη*, welches neben *πίστις* steht, sicher die Nächstenliebe zu verstehen. Diese Liebe als erste Frucht des Glaubens und als sicheres Kennzeichen eines neuen Lebens haben die Epheser nicht mehr in derjenigen Fülle und Tiefe, die sich im Anfang bei ihnen gezeigt hat (vgl. Act. 4, 32) und die der Ausgangspunkt für eine noch reichere Entwickelung hätte sein müssen (vgl. 1. Thess. 4, 9 f.), nicht aber ein nur flüchtig berührter Höhepunkt.

Diesen ehemaligen besseren Zustand soll die Gemeinde sich in Erinnerung rufen, um sich zu demselben wieder emporzuarbeiten; andernfalls wird der Herr den Leuchter der Gemeinde von seiner Stelle bewegen, d. h. umstürzen (vgl. 6, 14), so dafs die Gemeinde aufhört zu sein, was sie war und was sie sein sollte, eine helle Leuchte in der umgebenden Dunkelheit des Heidentums; vgl. Phil. 2, 15. Matth. 5, 14—16.

Das hiermit angedrohte Gericht kann eben so wenig als z. B. das 2, 22. 23 angekündigte mit der Parusie zusammenfallen, da es nach derselben wohl eine grofse, priesterliche Gemeinde im Himmel, aber keine einzelne Gemeinde geben wird; vgl. 7, 9 ff. Dafs der Mangel an Nächstenliebe mit dem Umsturz der Gemeinde bedroht wird, kann nur auf den ersten Anblick unmotiviert scharf erscheinen. Thatsächlich entspricht die Art des Gerichtes hier nicht weniger der Art der Versündigung, wie in dem eben angezogenen Briefe an die Gemeinde zu Thyatira. Der brüderliche Sinn ist für die einzelnen heidenchristlichen Gemeinden wie für die aus ihnen sich bildende gröfsere Gemeinschaft geradezu der konstitutive Faktor. Daher in den paulinischen Briefen einerseits die dringenden Ermahnungen zu möglichst umfassender Ausübung der ἀγάπη (1. Thess. 4, 9. 10) und die scharfen Strafreden, wo es sich um einen Mangel in dieser Beziehung handelt (vgl. 1. Kor. 1, 13. 6, 1 ff. 11, 18 ff.).

Nachdem der Brief bereits zu Ende ist, fällt dem Absender noch, ähnlich wie dem Paulus 1. Kor. 1, 16, der Punkt ein, den er bei Erwähnung der Vorzüge der Epheser aus dem oben besprochenen Anlafs übergangen hatte: ihr Hafs gegen die Nikolaiten. Welcher Art diese Leute waren, wird unten näher besprochen werden. So viel ergiebt sich indes gerade aus unserer Stelle, dafs der Name Nikolaiten nicht eine symbolische Bezeichnung, etwa Übersetzung, von Bileamiten sein kann. Mit Recht bemerkt von Hofmann a. a. O. S. 380: „Wie sollte Johannes die Sekte da, wo er sie zuerst nennt, mit einem Namen bezeichnen, den er zuerst für sie macht; oder wenn sie auch schon Bileamiten hiefsen, wie würde er diesen Namen ins Griechische übersetzen! Es hat

eine Sekte unter dem Namen Nikolaiten gegeben, und es ist nur zweifelhaft, wer jener Nikolaus gewesen, auf welchen sie sich zurückführten."

Über den Zusatz des Redaktors V. 7, der einen gänzlich unvorbereiteten und nur zu einem Teile aus 22, 2 zu erklärenden Gedanken einführt (von dem Paradiese ist in den Endberichten der Apokalypse nirgends die Rede), ist bereits auf S. 43 ff. verhandelt worden.

Das Sendschreiben an Smyrna 2, 8—11.

Die Gemeinde von Smyrna hat der, welcher sich als der Ewiglebendige bezeichnet, nur zu loben. Er gedenkt zuerst des bedrängten Zustandes, in welchem sie sich befindet: *οἶδά σου τὴν ϑλῖψιν καὶ τὴν πτωχείαν.* Da erst im folgenden von der Feindschaft der Synagoge und da von einer über die *βλασφημία* hinausgehenden Verfolgung überhaupt nur als von etwas Zukünftigem die Rede ist, so kann man bei dem mit *πτωχεία* zusammenstehenden *ϑλῖψις* zunächst nur an die kümmerliche Lage der meistens aus Armen bestehenden Gemeinde denken; vgl. 1. Kor. 1, 26 ff. Was ihr an irdischem Gut fehlt, besitzt sie an himmlischem, und so erfüllt sich an ihr die Verheifsung Psalm 34, 11. Luk. 6, 20 ff.; vgl. Jak. 2, 5. Wenn schon im Briefe an die Epheser angedeutet war, dafs von seiten der Juden Verfolgungen ausgehen, so wird dieses hier ausdrücklich bemerkt. Zunächst sind es nur Schmähungen; aber es ist vorauszusehen, dafs es, entsprechend dem, was an anderen Orten geschehen ist (vgl. 2, 13), hierbei nicht bleiben wird. Wurde die Synagoge in Smyrna als eine *συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ* bezeichnet, sofern ihr Leiter der Widersacher der wahren Gemeinde Gottes ist, so heifst es auch von der zukünftigen Verfolgung, dafs der Teufel sie ausführen werde. Dadurch, dafs derselbe hier nicht als *σατανᾶς*, sondern als *διάβολος* bezeichnet wird, ist dem Gedanken Ausdruck gegeben, dafs, durch die Verleumdungen der Juden aufgestachelt, die Heiden und ihre Obrigkeit, ganz wie Act. 13, 50. 14, 2. 17, 5. 13. 18, 12, gegen die Christen mit Verfolgung und Strafen vorschreiten würden. Vielleicht wird es bei Gefängnishaft nicht bleiben, da der Gemeinde zugerufen werden mufs: *γίνου πιστὸς ἄχρι ϑανάτου.*

Keinesfalls wird die Leidensversuchung lange dauern: ἕξετε θλῖψιν ἡμερῶν δέκα. Eine genügende Erklärung dieser wohl einen kürzeren Zeitraum andeutenden Angabe läſst sich aus den gewöhnlich herbeigezogenen Parallelen nicht gewinnen (vgl. Gen. 24, 55. Num. 11, 19. 1. Sam. 25, 38. Dan. 1, 12). Sicher unrichtig ist es, wenn noch Reuſs und Düsterdieck die Zahl 10 als einen Bruchteil der 1260 Tage ansehen, welche nach 11, 2. 3 bis zum messianischen Gerichte verlaufen werden. Von jener Zeitangabe findet sich in U keine Spur. Diejenigen, welche aushalten, werden den Siegerkranz des ewigen Lebens erhalten, eine Vorstellung, die wie der ganze Brief an die Smyrnäer sich aufs nächste berührt mit dem ersten des Petrus und dem des Jakobus (vgl. Jak. 1, 12. 1. Petr. 5, 4). Über dieses wichtige Verhältnis wird im dritten Abschnitte eingehender verhandelt werden.

An die Gemeinde zu Pergamon wendet sich Jesus als der, welcher mit dem scharfen Schwerte seines Mundes die Gottlosen vernichten wird, zuerst das hervorhebend, was an der Gemeinde zu loben ist. Er hat es nicht vergessen, daſs sie an einem Orte wohnt, wo das Festhalten am Namen Jesu und die Treue zu ihm kein geringes Werk ist. In Pergamon ist ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ. Der Erklärung dieses schwierigen Ausdruckes hat man sich vielfach auf recht unmethodischem Wege zu nähern gesucht, indem man den Satan in Beziehung brachte zu der Schlange, als dem Sinnbilde des Aeskulap, der in Pergamon seinen Tempel hatte, während man neuerdings dann noch weiter ging und in dem θρόνος τοῦ σατανᾶ geradezu den im Berliner Museum aufbewahrten Riesenaltar glaubte erkennen zu können. An zwei anderen Stellen der Sendschreiben tritt ὁ σατανᾶς in einer jede Miſsdeutung ausschlieſsenden Form auf, 2, 9. 3, 9. Dort ist er dargestellt als der, welcher die Juden in ihrer Verfolgung gegen die Christen anführt; er ist der διάβολος, der die Verleumdeten in Gefängnis und Tod bringt. Nach diesen beiden deutlichen Stellen ist 2, 13 um so sicherer auszulegen, als es sich auch hier um Christenverfolgungen handelt. Dann kann unter ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ nur ausgedrückt sein, daſs der Satan, der Widersacher der Gemeinde, hier sein

Das Sendschreiben an Pergamon 2, 12—17.

Regiment habe, das will sagen, dafs hier am erfolgreichsten und gänzlich ungehindert gegen die Christen vorgegangen werde. Damit stimmt nun auch der Hinweis auf das Martyrium des Antipas. Ob von jüdischer oder heidnischer Seite jene Verfolgung ausgegangen sei, ist den Worten selbst nicht zu entnehmen. Doch ist durch die Parallelen 2, 9. 10. 3, 9 die Vermutung nahe gelegt, dafs es auch hier die Juden gewesen sind, welche die heidnische Obrigkeit gegen die Christen aufgehetzt haben. Ob nun der Erfolg dieses Beginnens seinen Grund darin gehabt hat, dafs die Judenschaft infolge bedeutender Persönlichkeiten oder eines grofsen Umfanges besonders einflufsreich war, oder darin, dafs die heidnische Obrigkeit schwach und nachgiebig, eventuell auch sonst gegen die Christen gereizt war, mufs dahingestellt bleiben. Nur darauf ist noch hinzuweisen, dafs heidnischer Fanatismus gegen die den Götzendienst verabscheuenden Christen hier ganz fern zu liegen scheint. Gerade das wird in V. 14 und 15 an der Gemeinde getadelt, dafs sie sich viel zu wenig den heidnischen Einflüssen entgegen gestellt hat. Je rücksichtsloser sich ein gewisser Libertinismus in der Gemeinde gezeigt hat, um so begreiflicher ist eine fanatische Feindschaft von Seiten der Juden. — Was übrigens den Text in V. 13 anlangt, so bin ich mit Ebrard der Ansicht, dafs ὅς vor ἀπεκτάνθη, das nur in einigen Minuskeln, demid. aeth. fehlt, deshalb gestrichen sei, weil man das Anakoluth beseitigen wollte, das dadurch entsteht, dafs vor Ἀντείπας ein αἷς gelesen wird. Dieses auf Grund von AC Memph. Am. Fuld. zu streichen, liegt kein genügender Anlafs vor. Denn das Anakoluth: ἐν ταῖς ἡμέραις αἷς Ἀντείπας ὁ μάρτυς μου ὁ πιστὸς ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν, konnte zur Streichung nicht weniger Anlafs geben, als die grammatische Inkorrektheit ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντείπας ὁ μάρτυς κτλ. zur Hinzufügung des αἷς. Im Gegenteil, gerade in 1, 5 findet sich eine solche Inkorrektheit (ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ μάρτυς ὁ πιστός), welche eben diejenigen Textzeugen, die αἷς oder ἐν αἷς oder ἐν ταῖς oder endlich ἐμαις hinter ἡμέραις lesen, ohne eine Korrektur zu versuchen, ertragen haben. Somit wird ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντείπας als eine Konjektur zu betrachten sein,

die man um so weniger durch Hinweis auf die stilistische Eigentümlichkeit der Apokalypse 1, 4 schützen kann, als es sich dort vermutlich nur um eine durch Zusatz des R bewirkte grammatische Inkorrektheit handelt; vgl. den Anhang.

So grofs das Lob ist, welches der Gemeinde wegen ihrer Glaubenstreue zu Teil wird, so grofs ist auch der Übelstand, welchen das Wort des Herrn aufdeckt. Damit harmoniert allerdings wenig die Formel, durch welche der Tadel eingeleitet wird: *ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα*. Man kann nun allerdings in den Kommentaren allerlei Erklärungen darüber lesen, dafs der Herr nur „weniges“ an der Gemeinde zu tadeln hat. Dieselben machen aber samt und sonders den Eindruck des Notbehelfes. Wenn man, was sich noch am ersten hören läfst, sagt, durch *ὀλίγα* solle der Tadel verringert werden, da er ja auch nicht den Kern, sondern nur einen Teil der Gemeinde treffen könne, so ist zu fragen, weshalb denn im nächsten Sendschreiben, wo der Fall gerade so liegt, zu lesen ist 2, 20: *ἔχω κατὰ σοῦ*, was dann von verschiedenen Zeugen nach 2, 14 ergänzt wird, aber charakteristischerweise von den meisten nicht durch *ὀλίγα*, sondern durch *πολύ* resp. *πολλά*. Übrigens, wozu bedürfte es in 2, 14 einer so überflüssigen und mifsverständlichen Einschränkung des Tadels? Wenn auch nur ein Teil der Gemeinde das nikolaitische Unwesen trieb, so war doch, wie das uneingeschränkte *ἔχω κατὰ σοῦ* zeigt, Schuld bei der ganzen Gemeinde vorhanden. Diese abzumindern, lag hier eben so wenig Anlafs vor, wie in 2, 20 und 2, 4.

Die vorliegende Schwierigkeit wird sich heben lassen, wenn man beachtet, dafs sich 2, 14 von den beiden Parallelen 2, 4. 20 nicht blofs dadurch unterscheidet, dafs dort das *ὀλίγα* fehlt, sondern auch dadurch, dafs dort ein *ὅτι* steht, welches hier bei mehreren Zeugen (C am. ful. tol. cop. syr. Prim.) fehlt. Die Hinzufügung nach Analogie von 2, 4. 20 ist wohl begreiflich. Ich vermute, dafs hier ein Hinweis auf die ursprüngliche Lesart vorliegt, und dafs *ὀλίγα* nur durch einen Lesefehler in den Text geraten ist.

Der Frevel der Gemeinde besteht darin, dafs sie solche unter sich hat und duldet, welche an der Lehre Balaams festhalten.

Man hat nun gemeint, diese Leute seien andere als die V. 15 genannten Nikolaiten. Allein das ὁμοίως in V. 15 zeigt mindestens so viel, daſs die Nikolaiten ganz demselben Irrtum nachgegangen sein müssen als die Bileamiten, und dann dürfte es doch unbegreiflich sein, wie diese zwei Richtungen nebeneinander genannt werden konnten, ohne daſs kenntlich gemacht wäre, worin sie sich unterschieden hätten. Sollten die Bileamiten andere Leute als die Nikolaiten sein, so wäre auch das καί vor σύ unverständlich, denn ein Bezug auf Ephesus 2, 6 kann darin schon deshalb nicht enthalten sein, weil man sich dort den Nikolaiten gegenüber gerade entgegengesetzt verhalten hat; man sollte zu lesen erwarten ἔχεις καὶ τοὺς κρατοῦντας κτλ. Die ganze Dunkelheit des Ausdrucks rührt daher, daſs der Verfasser über der Charakteristik der Handlungsweise des Balaam: ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι, vergessen hat, daſs er seine Periode begonnen hatte: „du hast solche, welche halten“, anstatt: „wie Israel solche hatte, welche hielten“ u. s. w. Was uns in der Gemeinde zu Korinth begegnet als ein bei einzelnen Personen hervortretendes Überschreiten des christlichen Freiheitsmaſses (vgl. 1. Kor. 8. 10), tritt hier auf als ein bestimmtes Prinzip, das von einem gewissen Kreise geradezu als eine religiöse Wahrheit festgehalten und verwirklicht wird. Näheres über diese Richtung bringt der nächste Brief. — Auch hier entspricht die Strafe der Art der Versündigung; die fleischliche Ausschweifung wird mit leiblichem Tod bestraft, wie bei dem Blutschänder 1. Kor. 5, 4 f. und den Verstörern des Abendmahles 1. Kor. 11, 30.

Sendschreiben an Thyatira 2, 18—29. Ganz ähnlich ist der Inhalt des Briefes an die Gemeinde zu Thyatira. Jesus redet zu der Gemeinde als der Sohn Gottes, welcher mit seinen Feueraugen in die Tiefe des menschlichen Innern eindringen und mit seinen glühenden Füſsen vernichtend zertreten kann, was ihm feindlich ist. Das Lob, welches der Gemeinde gezollt wird, ist noch reichlicher als das bei Pergamon. Während 2, 2 τὰ ἔργα σου neben τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονήν σου gestellt als Bezeichnung der Thätigkeit der Gemeinde erscheint gegenüber

dem, was sie leidet, erscheint in 2, 19 *σου τὰ ἔργα* schon durch die Stellung des *σου* von den folgenden Begriffen herausgehoben und wie 3, 2. 8. 15 eine Bezeichnung des Gesamtverhaltens, das dann in seine einzelnen Teile zerlegt wird. Diese selbst ordnen sich so, dafs an erster Stelle die Bewährung des Christenstandes in der Gemeinde, sodann die gegenüber den Gegnern der Gemeinde hervorgehoben wird. Was den Ephesern fehlte, die Grundbedingung der christlichen Gemeinschaft, ist hier vorhanden: die *ἀγάπη*, welche sich in der *διακονία* bewährt; vgl. Act. 11, 29. 1. Kor. 16, 15. Daneben tritt die *πίστις*, welche nach dem durch 2, 10. 13. 3, 14 gesicherten Sprachgebrauch von U (weder in J^1 noch in J^2 findet sich *πίστις* oder Derivate davon) die Glaubenstreue bezeichnet, welche sich in der *ὑπομονή* bewährt, die sich in diesem Zusammenhange als Geduld in Anfeindungen und Verfolgungen näher bestimmt, wie in 2, 2. 3. 3, 10. Von welcher Seite jene Anfeindungen ausgegangen sind, wird nicht gesagt; aber der Blick auf die bereits besprochenen Briefe läfst auch hier auf die Juden schliefsen. Diese Vermutung wird noch wahrscheinlicher, wenn man erstlich beachtet, dafs die Grundrichtung der Gemeinde ebenso wie in Pergamon keineswegs eine gegen heidnische Einflüsse sich abschliefsende war; ferner, dafs in V. 24 und 25 ein Teil der Gemeinde in einer Weise beruhigt wird, welche sich nur daraus erklärt, dafs sie sich gegen jüdische Forderungen zu wehren gehabt hat.

Obwohl sich nun die Werke der Liebe und der Glaubenstreue letzthin noch gesteigert haben, so ist doch in der Gemeinde ein nahezu unbegreiflicher Unfug eingerissen. Von einem Weibe wird berichtet, welches in die Gemeinde nikolaitischen Libertinismus eingeführt hat. Unter der Voraussetzung, dafs der *ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας* der Bischof der Gemeinde sei, hat man geglaubt, es handele sich hier um das Eheweib desselben — eine Ansicht, auf welche auch die Lesart *τὴν γυναῖκά σου* zurückgeht, die indes das Übergewicht der Unzialen und Versionen gegen sich hat. Noch weniger freilich kann das Weib Personifikation etwa der nikolaitischen Ketzerei sein. Es liegt kein Grund vor, die höchst individuelle

Beschreibung symbolisch umzudeuten. Das Weib, welches die Gemeinde in seinem Treiben ruhig gewähren läfst, bezeichnet sich selbst als Prophetin (zur Konstruktion vgl. Winer, Grammatik S. 498); ihre Lehre ist Verführung zu Hurerei und Götzenopfermahlzeiten. Es liegt hier also derselbe Fall vor, wie in Pergamon: Heidnische Laxheit in den heidenchristlichen Gemeinden hat sich dadurch zu sanktionieren versucht, dafs sie sich darstellte nicht als Übertretung, sondern als Erfüllung göttlicher Gebote, welche gewisse als Propheten aufstehende Personen predigen.

Wenn das Weib *Ἰεζάβελ* genannt wird, so wird man fragen müssen, ob dieses ihr wirklicher oder nur ein symbolischer Name gewesen sei. Für letzteres spricht die Parallele mit 2. Reg. 9, 22. 1. Reg. 21, 23 ff. 2. Reg. 3, 2. 9, 30 ff. und dafs der Name sich bei einer in Thyatira auftretenden heidnischen Richtung weniger gut erklärt. Indes liegt darin allerdings eine Schwierigkeit, dafs dem Weibe hier jener Name gegeben wird, ohne dafs der symbolische Charakter desselben angedeutet wird, was doch bei Erwähnung von *Βαλαάμ* 2, 14 nicht unterlassen ist. Mithin wird man vermuten dürfen, dafs die Vergleichung jener Richtung und der einzelnen Personen mit Ereignissen aus der alttestamentlichen Geschichte bereits vor Abfassung von U ausgeführt worden ist, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach von Leuten, welche aus dem Judentume stammten. Was hieraus etwa weiter gefolgert werden könnte, wird im dritten Abschnitte zur Besprechung kommen. Vorläufig ist zu beachten, dafs V. 21 jene Vermutung direkt bestätigt. Dem Weibe hat Jesus bereits einmal eine Zeit gesetzt, damit sie Bufse thue. Durch wen, und ob schriftlich oder mündlich die Gewährung jener Gnadenfrist ergangen sei, läfst sich nicht sagen. Von jenem Einschreiten wird sich die Bezeichnung des Weibes als *Ἰεζάβελ* herschreiben. Die Gnadenfrist ist abgelaufen, so wird denn das Gericht über das Weib ergehen; ihrem unzüchtigen Treiben entsprechend wird sie auf ein Siechbett geworfen. Desgleichen sollen diejenigen, welche mit ihr Ehebruch treiben, in grofse Trübsal — vermutlich auch körperlicher Art, vgl. das zu 2, 15 Bemerkte — geworfen werden. Doch wird bei ihnen noch eine

Sinnesänderung für möglich gehalten; sind sie doch nicht eigentlich die Anstifter des Unfugs, der V. 22 bedeutsam als *τὰ ἔργα αὐτῆς* bezeichnet wird. Darauf, daſs der Ausdruck *μοιχεύειν* mit *πορνεύειν* abwechselt, ist nicht zu viel Gewicht zu legen. Keinesfalls geht es an, in *μοιχεύειν* im Gegensatz zu *πορνεύειν* den Unfug in seinem ganzen Umfange — *πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα* — zu sehen; V. 22 ist Fortsetzung dessen, was in V. 21 über das Gericht wegen der Hurerei ausgeführt wird, und so gewiſs es ist, daſs schon in V. 20 das *πορνεύειν* im Vordergrunde steht (vgl. dagegen 2, 14), so wahrscheinlich ist es, daſs *ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς* V. 21 nicht ohne die Götzenopfermahle gemeint ist, sondern mit Einschluſs derselben. Jedenfalls ist es ein sehr kühner Gedanke, wenn man meint, in *τοὺς μοιχεύοντας* liege die Doppelvorstellung eines sinnlichen Ehebruchs und der Lösung des ethischen Gemeinschafts-Verhältnisses zwischen Gemeinde und Gott. Auf diese Weise gelangt man dazu, unter den Hurenkindern in V. 23 dieselben zu verstehen wie diejenigen, aus deren Verbindung mit dem Weibe jene Kinder hervorgegangen sind. So wird dann nicht bloſs die Rede ganz plötzlich symbolisch, sondern ebenso plötzlich wechselt die bildliche Vorstellung, die in *τοὺς μοιχεύοντας* nebenher gehen soll, mit der neuen in V. 23. An wirkliche Kinder aber, welche jenes unzüchtige Weib geboren hat, kann um so eher gedacht werden, als ihr Treiben, wie V. 21 zeigt, nicht erst von gestern datiert. Das Gericht, welches der Herr an dem Weibe, den Ehebrechern und den Hurenkindern ausüben wird, soll der Gröſse des gegebenen Ärgernisses entsprechend allen, nicht bloſs den sieben Gemeinden, kund werden als ein Zeugnis der sichtenden und richtenden Macht des Sohnes Gottes.

Es entspricht nun dem groſsen Lobe, das der Gemeinde zu Eingang des Briefes gezollt ist, daſs nach diesen scharfen Strafworten derjenigen noch gedacht wird, welche mit jenem Treiben unverworren geblieben sind. Sie werden bezeichnet als die übrigen in Thyatira, *ὅσοι οὐκ ἔχουσιν τὴν διδαχὴν ταύτην, οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν.* Diese

Worte werfen noch ein wichtiges Licht auf die Erscheinung der Nikolaiten, zu denen doch die Ἰεζάβελ sicher zu zählen ist. Sie erscheinen in der That als solche, welche einem nicht einfach praktischen, sondern theoretisch begründeten Libertinismus ergeben sind. Die διδαχή dieser Leute, wenn sie auch in erster Linie nichts anderes ist als Verführung zu unsittlichen Werken (vgl. 2, 6. 14. 20), weiſs sich doch den Anschein einer philosophischen Theorie zu geben. Darauf zielt die Bemerkung, daſs die Nikolaiten von denen, welche nicht zu ihnen gehören, sagen: οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ. Daſs nämlich die Nikolaiten und nicht die λοιποί das Subjekt zu ὡς λέγουσιν sind, scheint mir schon deshalb gewiſs zu sein, weil eine Erwähnung, daſs die λοιποί solches Urteil abgeben, gänzlich überflüssig ist, da ja dann des Verfassers Urteil mit dem ihrigen übereinstimmen würde. Nur unter der Voraussetzung, daſs in den Worten οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ ein Urteil vorliegt, das der Verfasser gebraucht, nicht ohne zu bemerken, daſs es nicht ohne weiteres sein Urteil sei, begreift sich der Satz. Was die Nikolaiten über die anderen bemerken, daſs sie die Tiefen Satans nicht erkannt hätten, bemerkt auch der Verfasser; aber durch Hinzufügung des ὡς λέγουσιν wird jenes Wort zu einem Lob für die Getreuen, zu bitterem Spott für die Nikolaiten. Daraus folgt auch, daſs das Urteil im Munde der Nikolaiten nicht gelautet haben kann: οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ θεοῦ; durch die Ersetzung des θεοῦ durch σατανᾶ wäre die sarkastische Wirkung dieses Citates nur geschwächt. Der ursprüngliche Sinn desselben kann wohl nur der gewesen sein, daſs jene λοιποί noch teilweise unter der Botmäſsigkeit Satans und seiner Engel ständen, sofern sie sich gebunden sähen an gewisse Enthaltungsgebote auf dem Gebiete des natürlich sinnlichen Lebens, während sie, die Bileamiten selbst, von jedem Gesetze frei geworden, dem Satan bis in die tiefsten Tiefen seines Herrschaftsgebietes folgten und dasselbe benutzten, ohne ihm unterthan zu werden. Es liegt hier offenbar eine Übertreibung der paulinischen Freiheitslehre vor, nach der ja die Freiheit vom Gesetze zugleich eine Freiheit von dem Regiment von Engelwesen ist;

vgl. mein Buch über den 2. Brief des Petrus, S. 509 ff. Jene Richtung wird z. B. Röm. 3, 8. 6, 1 ff. Gal. 2, 17 gestreift, 2. Petr. 2, 10 ff. Jud. 8 ff. geradezu bekämpft als eine Lästerung von Engelwesen. Über die Beziehungen dieser Stellen zu der unsrigen wird im dritten Abschnitte noch verhandelt werden, wo auch die Behauptungen untersucht werden, ob die Nikolaiten etwa die Karpokratianer seien oder die Vertreter eines anderen mehr oder weniger ausgebildeten gnostischen Systems.

Dafs man es hier mit einer Gemeinschaft zu thun hat, welche die paulinische Freiheitslehre mifsverstanden, resp. mifsdeutet hatte, also um eine decidiert antijüdische Richtung, wird auch dadurch bestätigt, dafs den Leuten, welche an derselben sich nicht beteiligen, als Lohn verheifsen wird, ihnen werde keine neue Gesetzeslast aufgelegt werden. Einerseits werden diese von den Nikolaiten als Gesetzesmenschen verspottet, andererseits von den Juden, resp. Judaisten beunruhigt worden sein mit den bekannten Forderungen bezüglich des Gesetzes. Gegen letztere, deren feindselige Bestrebungen schon V. 19 angedeutet waren, will Jesus die Gemeinde beschützen. Zu der Last des Gesetzes, welche sie unter anderem mit der Enthaltung von Hurerei und Götzenopfermahlen auf sich genommen haben, soll ihnen eine neue nicht aufgelegt werden; vgl. Act. 15, 28 und dazu Matth. 23, 23. 11, 28. Luk. 11, 46. Und auch diese wird nur so lange gelten, als sie sich in dem Zustande der δουλεία τῆς φθορᾶς befinden; mit dem Wiedererscheinen Christi wird jene ἐλευθερία τῆς δόξης νῶν τέκνωτ τοῦ θεοῦ beginnen, mit der alle Beengung, welche Folge von σὰρξ καὶ αἷμα ist, ein Ende hat.

Über die Bedeutung der Selbstbezeichnung Jesu ist bereits S. 35. 43 verhandelt. — Von allen sieben Sendschreiben ist das an Sardes wegen mancher allzu kurzen Andeutungen am schwersten verständlich. Aus diesem Grunde wird es berechtigt sein, bei der Erklärung mit dem deutlichen Punkte zu beginnen, der in V. 4[a] vorliegt: ἀλλὰ ὀλίγα ἔχεις ὀνόματα ἐν Σάρδεσιν ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν. Aus diesen Worten folgt, dafs die Gemeinde im grofsen und ganzen auf den Wegen sich befand, auf

Sendschreiben an Sardes 3, 1–6.

welchen die Nikolaiten gingen. Das befleckte Gewand ist sicher ein Hinweis auf geschlechtliche Vergehungen. Und dafs dabei an diejenigen zu denken ist, welche nach den Briefen an Ephesus, Pergamon und Thyatira in den kleinasiatischen Gemeinden im Schwange gingen, ist schon an sich das Nächstliegende, wird aber noch durch Jud. 23: *μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα,* das sich auf Libertinisten ganz derselben Art bezieht, sicher gestellt. Dafs sich nun in Sardes jene Karrikatur der paulinischen Freiheitslehre fand, als welche der nikolaitische Irrtum bisher nachgewiesen ist, ergiebt sich auch aus den vorangehenden Worten. Das Sendschreiben beginnt ebenfalls mit den Worten: *οἶδά σου τὰ ἔργα.* Aber während in 2, 19 hinter jenem Eingang eine Aufführung der Werke sich findet und ähnlich auch in 3, 8, wird hier der mangelhafte Zustand der Werke nur indirekt angegeben durch: *ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῇς καὶ νεκρὸς εἶ.* Es gilt von den Leuten in Sardes, dafs sie sich in jenem Zustande eines neuen Lebens befinden, in welchen sie durch die Aufnahme des Wortes der Predigt gekommen sind; vgl. V. 3 mit Jak. 1, 18. Aber in der That fehlt ihnen dasjenige, was die Thatsache ihres Lebens nachweisen würde, die Werke. Auf diese nämlich zielt alles Folgende. Vor allem wird getadelt, dafs der Gemeinde das hoffnungsvolle Warten auf die Wiederkunft Jesu fehlt. Dafs die Mahnung *γίνου γρηγορῶν* zunächst hierauf zielt, zeigt deutlich V. 3: *ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς, ἥξω ὡς κλέπτης καὶ οὐ μὴ γνώσῃ ποίαν ὥραν ἥξω ἐπὶ σέ;* wozu dann 1 Thess. 5, 1 ff. noch die Ergänzung bietet. Das Leben in Zuchtlosigkeit hat hier wie 1 Kor. 15. 1 Thess. 5. 2 Tim. 2, 17 ff. 2 Petr. 2 und 3 die Leugnung resp. Ignorierung der Auferstehung oder der Parusie zur Folge gehabt. An die Ermahnung, wach zu werden, welche, wie aus V. 3 erhellt, den Fundamentalpunkt in dem sittlichen Verhalten der Gemeinde berührt, schliefst sich die andere: „und stärke das übrige, das sterben wollte.“ Man bezieht *τὰ λοιπά* auf einen anderen Teil der Gemeinde, als den bisher getadelten. Aber die Gemeinde ist ja bisher im ganzen angeredet; mithin kann nicht von den „übrigen“ gesprochen werden. Vielmehr

müfste die Berücksichtigung eines Teils der Gemeinde eingeleitet werden wie V. 4: ἀλλὰ ὀλίγα ἔχεις ὀνόματα. Übrigens können die mit solchen Worten eingeführten Personen mit den angeblich unter τὰ λοιπά versteckten nicht identisch sein, da sie durchaus nicht als absterbende Gemeindeglieder charakterisiert sind, sondern im Gegenteil als solche, die es wert sind, dereinst mit Jesus in weifsen Kleidern zu wandeln. Es kann τὰ λοιπά nur verstanden sein im Verhältnis zu γίνου γρηγορῶν. Wenn dort gefordert wird, dafs die Gemeinde sich in den Zustand der sittlichen Bereitschaft auf Jesu Kommen versetzen soll, so kann sich τὰ λοιπά nur auf die anderen Tugenden beziehen, welche nicht weniger als jene zu verschwinden drohten. Es ist dabei sicher vorzüglich an die ἀγάπη gedacht, welche sich Thyatira noch bewahrt hatte, wie an die πίστις, welche sich dort wie in den meisten der anderen Gemeinden bewährt hatte gegenüber den jüdischen Anfeindungen, von denen hier überhaupt keine Rede ist, obwohl dazu in Sardes gewifs nicht weniger Anlafs war, als an den anderen Orten; vgl. Josephus Ant. XIV. 10, 24.

Gegen diese Deutung von τὰ λοιπά, auf die schon die neutrale Form hinweist, führt man die Wendungen στήρισον und ἀποθανεῖν ins Feld. Aber wenn Jak. 2, 26 von der werklosen πίστις gesagt wird, sie gleiche einem Körper ohne σῶμα, sie sei νεκρά, was macht es dann unmöglich, von πίστις, ἀγάπη u. s. w. auszusagen, sie seien, falls sie nicht gestärkt würden, am Absterben? Nur bei dieser Auffassung von V. 2[a] schliefst sich auch die Begründung an: οὐ γὰρ εὕρηκά σου τὰ ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου. Die dringende Aufforderung, sich in Bereitschaft auf die Parusie zu setzen und überhaupt das christliche Leben zu regenerieren, wird begründet durch den Hinweis darauf, dafs vor dem nach den Werken richtenden Gott die Werke der Gemeinde als unzulänglich erfunden sind (vgl. Jak. 1, 4). — Nun wird auch klar sein, wie die Wendung: μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας καὶ τήρει καὶ μετανόησον, zu verstehen ist. Ebrard, dem Düsterdieck beistimmt, erläutert das πῶς so: „Das Was, welches Sardes empfangen hatte, hatte es bewahrt,

aber das Wie, die Art, wie es dieses Was dereinst aufgenommen und gehört hatte, hatte es verloren. Einst hatte es aufgenommen mit heiligem Herzenseifer, jetzt nimmt es auf mit dem Kopfe." Es ist schon richtig, dafs sich πῶς auf die Art des Aufnehmens und nicht auf den Inhalt des Aufgenommenen bezieht. Aber jene Unterscheidung von Aufnahme mit dem Kopfe und dem Herzen ist doch ein dem Zusammenhange ganz fremder moderner Gemeinplatz. Nicht das wird an der Gemeinde getadelt, dafs in ihr ein Verstandeschristentum herrsche, sondern dafs in ihr ein Glaube vorhanden sei, dem jede Bewährung in Werken fehlt. Wird in Bezug darauf die Gemeinde daran erinnert, wie sie die Predigt anfänglich aufgenommen habe, so mufs damit auf ein Verständnis der Predigt hingewiesen sein, das der Gemeinde jetzt abhanden gekommen ist; und da dieses ursprüngliche Verständnis der Predigt wirklich eine Erfassung ihres Sinnes war, so kann die von diesem Verständnis abgekommene Gemeinde geradezu so beurteilt werden, als ob sie das nur dem Wortlaut nach noch festgehaltene Predigtwort überhaupt von sich geworfen hätte; vgl. καὶ τήρει καὶ μετανόησον. Mit Recht hat man zur Erklärung von πῶς auf 1 Kor. 15, 11 verwiesen: οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε. Es ist dieselbe Richtung, welche die Predigt des Paulus von der Auferstehung nach anderen Äufserungen seiner Theologie spiritualistisch auffafste (1 Kor. 15, 12. 2 Tim. 2, 18), die auch sein Wort von der Rechtfertigung durch den Glauben in einer Weise mifsdeutete, gegen die sich Jak. 2, 14 ff. (vgl. auch 2 Petr. 3, 15. 16) kehrt. Eben daran ist auch im Briefe an Sardes zu denken. Ehedem hat die Gemeinde die Predigt vom Glauben und der Freiheit vom Gesetze so aufgefafst, dafs dadurch kein Anlafs zu einem sittenlosen Leben gegeben war, im Gegenteil. Jetzt ist sie durch die libertinistischen Einflüsse der Nikolaiten zu einer Auffassung gekommen, welche geradezu ein Fallenlassen des bisher festgehaltenen Evangeliums bedeutet.

Sendschreiben an Philadelphia 3, 7—13.

Gerade entgegengesetzten Inhaltes als das Sendschreiben nach Sardes ist das an die Gemeinde zu Philadelphia, nicht nur sofern es blofs Lob enthält, sondern auch sofern ebenso wie in dem an

die Gemeinde zu Smyrna jede Beziehung auf nikolaitisches Unwesen fehlt, dagegen der Gegensatz zu den Juden, der bisher allein Sardes gegenüber nicht erwähnt war, der einzige Gegenstand der Erwägung ist. — Aus diesem Gegensatze mufs gleich der Titel erklärt werden, unter dem Jesus auftritt: ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός. Gegenüber den Juden, welche nach V. 9 zur Erkenntnis der Wahrheit kommen werden, steht Jesus als der Heilige und Wahrhaftige da, dessen Zeugnis, das wesentlich Selbstzeugnis ist, sich als wahr und ihn deshalb nicht als von Gott Verworfenen, sondern als ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ erweist; vgl. Mark. 1, 24. Joh. 6, 69. Als solchen bezeichnet ihn auch die folgende Wendung ὁ ἔχων τὴν κλεῖν τοῦ Δαυείδ, wodurch in offenbarer Anspielung an Jes. 22, 22 von ihm ausgesagt wird, dafs er den Schlüssel zu jener βασιλεία habe, welche die Vollendung des Davidsreiches durch den Davidssohn ist.

Der mit dieser Selbstbezeichnung des Absenders sich nahe berührende Eingang des Briefes hat Anlafs zu sehr verschiedenen Auffassungen gegeben. Dieselben treten besonders deutlich zu Tage bei dem Satze, der auf das einleitende οἶδά σου τὰ ἔργα folgt: ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεῳγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν. Die einen finden hier von einer Thür geredet, welche geöffnet ist, damit die Gemeinde durch dieselbe eintrete, während die anderen sie als den Eingang betrachten, durch welchen unter Vermittelung der Gemeinde andere Leute eintreten sollen. Für letztere Anschauung, welche noch Düsterdieck vertritt, beruft man sich auf Stellen wie 1 Kor. 16, 9. 2 Kor. 2, 12. Kol. 4, 3. Dieselben passen aber samt und sonders nicht, da hier wie Act. 14, 27 immer diejenigen als die Thür durchschreitend gedacht sind, denen sie geöffnet ist. Sollten an unserer Stelle andere Personen als die Gemeindeglieder durch die Thür eintretend gedacht sein, so müfste man mindestens erwarten, dafs nicht blofs gesagt würde, dafs der Gemeinde, sondern auch, für wen derselben die Thür geöffnet sei. Statt dessen steht nicht einmal σοί, sondern geradezu ἐνώπιόν σου da, was ganz offenbar darauf hinweist, dafs die Gemeinde als diejenige gedacht ist, welche durch die

Thür eingehen soll. Aber man sagt, für die Deutung der geöffneten Thür auf eine erfolgreiche Missionsthätigkeit von Seiten der Gemeinde zu Philadelphia spreche der Zusammenhang. Aber da steht ja nichts zu lesen von einem Eingang der Juden in die Gemeinde zu Philadelphia und von ihrer Bekehrung durch dieselbe, sondern nur, dafs Gott die Juden zur Anerkennung und zur Huldigung der Gemeinde treiben werde. Beachtet man Christi Selbstbezeichnung V. 7 als dessen, der den Schlüssel Davids hat, so kann gar kein Zweifel sein, dafs die vor der Gemeinde durch Christus geöffnete Thür die zur *εἴσοδος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* ist. Düsterdieck meint freilich: „Von dem Eingang der Gemeinde in die himmlische Freude kann nicht wohl zu Anfang des Briefes geredet werden.“ Aber bei der Erklärung von 1, 6. 9 ist ja nachgewiesen, dafs nach der Vorstellung von U die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nicht ohne weiteres die jenseitige und zukünftige ist.

Nun ist aber anzuerkennen, dafs die Stellung des Satzes V. 8: *ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεῳγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν*, wie man denselben auch deuten mag, etwas Unbegreifliches hat. Man erwartet, dafs sich hinter *οἶδά σου τὰ ἔργα* mit *ὅτι* eine Ausführung anschliefse über das, was die Gemeinde gethan hat; vgl. 3, 2. 15, auch 2, 2. 19. Es findet sich auch eine solche Ausführung, aber sie erfolgt später: *ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου.* Dieser Umstand hat nicht wenige Exegeten veranlafst, die Worte V. 8 *ἰδού* bis *κλεῖσαι αὐτήν* als Parenthese aufzufassen und das folgende *ὅτι* von *οἶδα* abhängig sein zu lassen. Dafs dieses in formeller Hinsicht unthunlich sei, hat Düsterdieck mit Recht bemerkt. Verkehrt aber ist es, wenn er meint, der in der angeblichen Parenthese ausgesprochene Gedanke gehöre zu der Vorstellung von den *ἔργα* der Gemeinde. Selbst bei seiner falschen Deutung dieser Worte ist das unmöglich. Denn das Eingehen der Juden würde doch immer nur als eine der Gemeinde von Gott gegebene Belohnung, nicht aber als erfolgreiche Missionsthätigkeit dargestellt sein. Da sich nun bei der Annahme, die fraglichen Worte seien nur Parenthese, kein Grund

erkennen läfst, der den Verfasser zu solcher Parenthese, die den Zusammenhang verdunkelt, veranlafst haben sollte, so ist auf eine andere Erklärung zu sinnen.

Der fragliche Satz ist, an der Stelle wenigstens, wo er jetzt steht, störend. Eine erklärende Glosse ist er nicht, denn er erklärt nichts. Dagegen ist es möglich, dafs er ein durch Abschreiberversehen an falsche Stelle geratener Satz des Verfassers ist. Ich vermute, dafs derselbe ursprünglich hinter V. 8 gestanden hat. Dann folgen aufeinander drei Sätze, von denen ein jeder mit ἰδού beginnt. Ja, die beiden ersten zeigen in den Anfängen noch gröfsere Ähnlichkeit; vgl. ἰδοὺ δέδωκα mit ἰδοὺ διδῶ ἐκ. Wie leicht konnte da der Abschreiber vom ersten Satze zum zweiten überirren, zumal da auch der dritte mit ἰδού anhob. Setzte nun der Abschreiber mit dem nachzutragenden Satze am Rande in der Linie mit den Worten τὰ ἔργα ein, so konnte später dieser Nachtrag leicht an die falsche Stelle im Texte geraten, wo er sich jetzt noch befindet. Auf diese Weise bleibt der Hinweis auf die Werke der Gemeinde ungestört und nicht minder die drei mit ἰδού beginnenden Verheifsungsaussprüche, von deren Zusammengehörigkeit auch diejenigen Erklärer reden, welche sie nicht zusammenlassen.

Klein ist nur die Kraft der Gemeinde; wie die zu Smyrna wird sie nicht viele vermögende und einflufsreiche Mitglieder gehabt haben. Aber wie bei jener scheint dadurch die auf den zukünftigen Christus sich richtende Hoffnung und Begeisterung nur gestählt und gesteigert zu sein. Das Wort, welches die Gemeinde treu bewahrt hat, nennt Jesus ὁ λόγος τῆς ὑπομονῆς μου, d. i. das Wort, welches zu der auf den zukünftigen Jesus sich richtenden Geduld unter den Bedrängnissen der Gegenwart ermuntert. Die bisher bewährte Geduld wird ihre volle Frucht noch in der Zukunft abwerfen, sofern sie zum Mittel wird, wodurch Jesus die Gemeinde aus der zukünftigen grofsen und allgemeinen Prüfung erretten wird — ein Gedanke, der sich mit den Ausführungen Jak. 1 berührt, worauf auch das hier sich wiederholende Bild von dem στέφανος hinweist. Zuvor aber wird der Gemeinde noch eine andere Belohnung zu Teil werden. Nicht blofs für die Trübsale

der letzten Zeit soll der Gemeinde aus dem charaktervollen Widerstand gegen die Juden ein Segen erwachsen, sondern auch für die nächste Zeit, und zwar gerade in Bezug auf die, welche sie bedrängt haben. Der Herr erinnert zunächst daran, dafs er ihr die Thür zum Gottesreiche geöffnet habe, so dafs sie niemand zuschliefsen könne. Wer letzteres thun wollte, braucht kaum angedeutet zu werden. Es sind jene pharisäisch gerichteten Juden, von denen schon Jesus, der die *κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* besitzt Matth. 16, 19, gesagt hatte: *κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων* Matth. 23, 13, und Paulus: *κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν,* 1 Thess. 2, 16. Wie Jesus der Gemeinde zu Thyatira 2, 24 versprochen, es solle ihnen von den Juden keine neue Gesetzeslast aufgezwungen werden, so tröstet er hier die zu Philadelphia, dafs es mit der Forderung: *ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι,* nichts auf sich habe, ja, dafs ihre Überzeugung selbst innerhalb der Synagoge noch Anhänger finden werde. Aus dem Kreise jener lügnerisch sich nennenden Juden werden solche kommen, die der Gemeinde huldigen werden und anerkennen, dafs sie als vom Messias Geliebte des Eingangs in das Gottesreich gewifs seien.

Sendschreiben an Laodicea 3, 14—22.

So nahe verwandt das Sendschreiben an die Gemeinde zu Philadelphia dem an Smyrna ist, so nahe das an Laodicea dem an Sardes. Hier wie dort herbster Tadel. Die Bezeichnung, mit der sich Jesus einführt: *ὁ ἀμήν,* erklärt sich nicht durch einen blofsen Hinweis auf Jes. 65, 16 אֱלֹהֵי אָמֵן; was zu *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος* 1, 17 bemerkt ist, wird auch hier gelten: *ὁ ἀμήν* mufs eine gebräuchliche Bezeichnung Jesu gewesen sein; vgl. 2 Kor. 1, 20. Die Bedeutung derselben sowie der folgenden Worte *ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός* für den Inhalt des Briefes ist bereits S. 43 erwogen. Eine weitere Beziehung nicht blofs auf den Schlufs der sieben Briefe, sondern auch auf den Inhalt dieses letzten hat das Attribut: *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ.* Freilich, wenn man darin nichts anderes ausgedrückt findet, als dafs Jesus der Anfang der Schöpfung, das erste der Geschöpfe sei,

so ist eine Beziehung desselben zu dem Inhalt des so eingeleiteten Briefes nicht zu erkennen. Allein eine solche Deutung hat weder in der Einleitung Kap. 1, noch in dem weiteren Verlauf von U einen Anhalt. Überall erscheint Jesus mit göttlichen Attributen und in gottähnlicher Gestalt, oder, wo er als Lamm auftritt, wird er in den Lobgesängen geradezu mit einer gewissen Absichtlichkeit Gott an die Seite und mit ihm der gesamten Kreatur gegenüber gestellt; vgl. besonders 5, 13 in Vergleich mit 4, 11. Somit ist es schon von vornherein wahrscheinlich, daſs Jesus mit ἀρχὴ τῆς κτίσεως als principium activum der Schöpfung bezeichnet wird; vgl. Düsterdieck. Nur hat Reuſs vollkommen recht, wenn er bemerkt: „La question de savoir si sa préexistence est absolue ou relative n'est pas décidée par notre texte; elle n'y est pas même touchée.“ Nun ist es auch deutlich, daſs eine Beziehung zwischen dieser Bezeichnung Jesu und dem Jnhalte des folgenden Sendschreibens besteht, welche z. B. de Wette leugnet. Wie Kol. 1 die Schöpferthätigkeit Jesu betont wird, um daraus den Satz abzuleiten, daſs seine Gemeinde dem auf den Ansprüchen der Engel beruhenden Gesetze entnommen sei, so hier, um ihn als den vorzustellen, der alles besitzt (vgl. Hagg. 2, 9), und dem gegenüber die Gemeinde, welche im stolzen Bewuſstsein ihres Reichtums keines Dinges zu bedürfen meint, in jeder Beziehung, in leiblicher und geistiger, als arm dasteht.

Die infolge des Besitzes irdischer Güter zu Tage tretende Indifferenz ist es, welche Jesus an der Gemeinde tadelt. Sie ist weder kalt noch heiſs, — ein Bild, durch welches der Zustand des geistigen Lebens der Gemeinde dem des Todes, wie er in Sardes herrscht, und dem des ζέων τῷ πνεύματι, wie ihn Paulus fordert (vgl. Röm. 12, 11. Act. 18, 25), gegenübergestellt wird. Der Gedanke an die Übelkeit erregende Eigenschaft des lauen Wassers veranlaſst die drastische Ausführung des Bildes, daſs Jesus die laue Gemeinde ausbrechen werde. Hierbei ist an das schlieſsliche Endgericht ebenso wenig zu denken als bei den Gerichten über Ephesus, Pergamon und Thyatira. Daſs in Sardes die Sache anders liegt, ist bedingt durch die Eigenart der dort

gerügten Sünde. — Man hat nun gemeint, die im Folgenden eingeführte Rede der Gemeinde: *πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρείαν ἔχω*, sei geistig zu deuten. Dazu liegt ebenso wenig Grund vor als bei der ähnlichen Rede der grofsen Hure 18, 7 oder bei dem, was 2, 9 über die *θλῖψις* und *πτωχεία* der Gemeinde zu Smyrna gesagt ist. Düsterdieck sucht das Gegenteil aus der Erwägung zu gewinnen, dafs das Selbstzeugnis der Gemeinde mit dem Vorwurfe des Herrn harmonieren müsse; das sei aber nicht der Fall, wenn die Gemeinde in den krassesten Mammonsdienst verfallen war und über ihrem irdischen Reichtum jedes höhere Bedürfnis völlig vergessen hatte. Diese Reflexion ist sehr moderner Art; sie würde passen, wenn es sich um christliche Gemeinden der Gegenwart handelte, ist aber unmöglich in einer Zeit, wo das blofse Christsein und Christwerden der Beweis dafür war, dafs die betreffenden Personen bei aller Genüge an irdischem Genufs irgendwie religiöse Interessen hatten.

In einer lebhaft an Jak. 5, 1 ff. erinnernden Weise wird ausgeführt, dafs die Gemeinde sich in einem Zustande befindet, der das Gegenteil ist von ihrer in drei sich steigernden Sätzen ausgesprochenen Selbstschätzung: *πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρείαν ἔχω.* Sie ist elend und deshalb erbarmungswürdig; speziell arm an Besitz und dazu blind und nackt, des Augenlichtes wie der schützenden Kleidung beraubt: das Bild eines bejammernswerten Bettlers. Wie es sich von selbst versteht, dafs diese Attribute, ganz wie die Beschreibung Jak. 5, 1 ff., bildlich zu verstehen sind, so auch hinsichtlich des Rats, welchen Jesus in engem Anschlufs an die Schilderung des Elendes der Gemeinde ihr in V. 18 erteilt. Dem *πτωχός* gilt die Aufforderung, in Feuer geläutertes Gold von Jesus zu kaufen, d. i. einen Reichtum sich zu beschaffen, der nicht vergeht, wie das Gold der Reichen dieser Welt; vgl. Jak. 5, 3. Psalt. Sal. 17, 48. Dem *γυμνός* gilt die Mahnung, weifse Kleider zur Bedeckung der Schande der Blöfse zu kaufen — ein offenbarer Gegensatz zu den von Unzucht beschmutzten Prachtgewändern; vgl. 3, 4. 17, 4. Der *τυφλός* endlich soll sich von Jesus Augensalbe holen, um sehen zu könen. Ob auch diese Wendung wie die

vorigen bedingt ist durch den Gegensatz zu der üppigen Erscheinung einer Person, welche durch die auch als Augensalbe gebrauchte Schminke die Augen grofs und leuchtend machen will? — Vgl. Riehms Handwörterbuch des bibl. Altertums II, 1412.

Die bittere Ironie, welche in diesen Worten liegt, deren bildliche Bedeutung nicht weiter verfolgt werden darf, wird gemildert durch die Schlufsbemerkung in V. 19 f. Nur Liebe treibt Jesus zu seiner Rede, mit der er die Gemeinde tadelt und züchtigt, damit sie zu neuem Eifer erwache und denselben in wahrer Sinnesänderung bethätige. Diese seine Handlungsweise bezeichnet er schliefslich noch mit dem Bilde eines Menschen, der an verschlossener Thüre steht und durch Pochen Eingang zu gewinnen hofft. Es ist ebenso verkehrt, hierin einen Hinweis auf die nahe Parusie zu sehen (Düsterdieck findet hier eine Parallele zu ἔρχομαι ταχύ), als das Bild von der Herzensthür zu deuten und dementsprechend weiter auszuführen. Es ist bedingt durch den Gegensatz zu den Mahlzeiten der Gemeinde, deren sittenlose Ausartung auf heidenchristlichem Gebiete nicht blofs in den vorhergehenden Sendschreiben gestreift, sondern durch 1 Kor. 11 und die Ausführungen des Judas- und 2. Petrus-Briefes geradezu beschrieben wird. Wo man zu solchem Mahle versammelt ist, dessen Bezeichnung als δεῖπνον κυριακόν geradezu als Verhöhnung erscheint, hört man den Pocher an der Thüre so wenig, als der ungetreue Knecht Luk. 12, 45 f. das Kommen seines Herrn gewahr wird. Wer aber von solchem Wesen noch nicht ganz überwältigt des Herrn Stimme vernimmt, bei dem wird er einkehren und ein rechtes δεῖπνον κυριακόν halten. Vgl. auch Luk. 12, 37.

Eine Zusammenfassung der historischen und theologischen Eigentümlichkeiten der sieben Sendschreiben wird im dritten Abschnitte dieses Buches erfolgen. So viel wird indes jetzt schon klar sein, dafs das farbenreiche und lebendige Bild, das dieselben darbieten, eine wichtige Quelle für die Kenntnis des Urchristentums ist und jeder symbolisierenden Verflüchtigung widerstrebt. —

Die Schwierigkeiten, welche die Eingangsverse von Kap. 4 darbieten, sind bereits S. 59 ff. zur Besprechung gekommen. Johan- Die himmlische Scene, Kap. 4.

nes sieht im Geiste eine geöffnete Thüre im Himmel, und die Stimme Christi fordert ihn auf, durch dieselbe in den Himmel einzutreten; dort werde er ihm zeigen, was in Zukunft nach Gottes unabänderlichem Willen geschehen müsse. Ehe nun dieses stattfindet, beschreibt Johannes das, was er im Himmel gesehen hat. Dazu bedurfte es keines Wegweisers; auch wird ein solcher nicht genannt. Wo Jesus geblieben ist, als Johannes emporstieg, wird nicht berichtet. Erst 5, 6 sieht er ihn wieder in der Gestalt des geschlachteten Lammes, das durch Öffnen des Zukunftsbuches enthüllt, was nach Gottes Willen geschehen mufs.

Es entspricht nun ganz den Vorstellungen von den Ereignissen der Zukunft als Ausführungen des gebuchten Willens Gottes, dafs der Seher zunächst Gott schaut in himmlischer Herrlichkeit und Macht, auf dessen Rechten das Buch liegt, das Christus allein zu öffnen vermag. Die Beschreibung des göttlichen Thrones bietet ein Bild, das zusammengeflossen ist aus den Zügen verschiedener Theophanieen (vgl. besonders Ez. 1, 26—28. 10. Dan. 7, 9 f. Hen. 14, 8 ff. Kap. 39. 40. 46) und in mannigfaltigen Variationen in der betreffenden Litteratur wiederkehrt (vgl. besonders die von Schöttgen mitgeteilte Stelle aus Pirke R. Elieser). Als ein in den mir bekannten apokalyptischen Schriften nicht vorkommender Zug tritt das Bild der 24 Ältesten auf, welche mit weifsen Kleidern und goldenen Kronen angethan auf ihren Thronen den Sitz Gottes umgeben. Was die Deutung dieser Erscheinung anlangt, so ist es verkehrt, zunächst die Frage aufzuwerfen, ob es sich hier um Menschen oder um Engel handele. Vor allem ist die Zahl 24 als der charakteristische Zug dieser Erscheinung im Auge zu behalten. Dem handelt Düsterdieck zuwider, wenn er behauptet: „Auf dem richtigen Wege sind alle die Ausleger, welche von der Zahl 12 ausgehend die Verdoppelung derselben zu deuten suchen.“ Es ist nicht blofs eine beweislose Behauptung, dafs $24 = 2 \times 12$ eine offenbare Beziehung auf die 12 Stämme Israels habe, sondern die Erklärung dieser Verdoppelung widerspricht durchaus den bisher gewonnenen Resultaten über den Charakter von U. 12 Vertreter der Heidenchristenheit neben ebensovielen von Israel passen nicht

in den Zusammenhang einer Schrift, welche die christliche Gemeinde nie als eine zweiteilige betrachtet, sondern als eine Schar aus allen Völkern und Nationen zusammengesetzt; vgl. 5, 9. 7, 9. Wenn man sich dagegen auf 7, 1 ff. beruft, so ist dieser Einwand bereits mit dem Nachweis abgethan, dafs jener Abschnitt zu J^1 gehört. Ebenso verkehrt ist es, hier von den je 12 Vertretern der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Gemeinde berichtet zu sehen; denn auch diese Zweiteilung findet sich nicht in U. Eine Beziehung nun gar auf bestimmte Personen, die 12 Patriarchen und die 12 Apostel, ist durch nichts angedeutet, davon zu geschweigen, dafs die Erwähnung der letzteren, welche an dem Zusatze des R in 21, 14 eine Parallele hätte, unsere Schrift in das nachapostolische Zeitalter verweisen würde. Nur diejenigen Erklärer verlassen den Boden willkürlicher Hypothesen, welche darauf aufmerksam machen, dafs die Zahl 24 ihre Parallele habe an der Zahl der israelitischen Priesterklassen (vgl. 1. Chron. 24, 7—18; Josephus Ant. VII, 14, 7. Vita 1; Taanith IV, 2; Sukka V, 6—8), deren Vorsteher die Bezeichnung „Älteste“ neben der von „Fürsten“ (שָׂרִים) oder „Häuptern“ (רָשִׁים) führen.[1]) Die apokalyptischen Ältesten zeigen sich als Gegenbilder solcher Priesterfürsten auch an den Kronen und weifsen Kleidern, und nicht minder daran, dafs sie den priesterlichen Dienst der Anbetung verrichten (vgl. 4, 10. 5, 14) und Gott das Opfer ihrer Weihrauchschalen darbringen (5, 8). Von dem priesterlichen Dienste himmlischer Wesen ist in der apokalyptischen Litteratur genug zu lesen; vgl. z. B. Test. Levi Kap. 3, wo es von den Engeln des fünften Himmels heifst: *προσφέρουσι κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προσφοράν.* Aber nun behauptet man, es sei unmöglich, unter den Ältesten Engel zu verstehen. Weshalb denn? Dem soll vor allem der Name *πρεσβύτεροι* widersprechen. Aber giebt es denn nicht Engel verschiedener Klassen, die zum Unterschiede von einander nicht mit dem gemeinsamen Namen *ἄγγελοι*, sondern mit den spezielleren Bezeichnungen *κυριότητες, ἐξουσίαι, δόξαι,*

1) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, 185 f.

ϑρόνοι, δυνάμεις, שָׂרִים רִאשֹׁנִים charakterisiert werden? vgl. Test. Lev. 3, Dan. 10, 13. 20. 12, 1. Röm. 8, 34. 1. Kor. 15, 24. Eph. 1, 21. Kol. 1, 16. 2. Petr. 2, 10. Jud. 8. Die, welche hier πρεσβύτεροι genannt werden, sind wahrscheinlich dieselben, welche sonst den Namen ϑρόνοι haben. So unrichtig es war, wenn man in den oben angeführten Stellen die Titel ἐξουσίαι und ἀρχαί auf irdische Machthaber meinte deuten zu müssen, so verkehrt ist es, wenn man den Ausdruck πρεσβύτεροι als ein Hindernis ansieht, in den 24 Thronenden Engel zu sehen. Wenn man nun gar die Kronen und weiſsen Kleider als einen Beweis anführt, daſs es sich nicht um Engel handele, so kann man das nur auf Grund einer einseitig gemachten Vorstellung von Engeln, welche die ganze fragliche Litteratur wider sich hat. Wie denkt man sich denn nur die höchste Engelklasse gekleidet und geschmückt? Auch die 5, 5. 7, 13 berichtete Thätigkeit der Ältesten soll ihre Deutung auf Engel unmöglich machen. Und doch werden gerade in der Apokalypse den Engeln Führer- und Deuterdienste zugeschrieben; vgl. 17, 3. 22, 6. Man zieht endlich die Stelle Tanchuma fol. 52 heran: „Tempore futuro Deus S. B. sedebit et angeli dabunt sellas magnatibus Israelis, et illi sedent. Et Deus S. B. sedet cum senioribus tamquam אב בית דין, princeps senatus, et judicabunt gentiles.“ Allein aus dieser Stelle hätte man gerade schlieſsen müssen, daſs Engel die Inhaber der 24 ϑρόνοι sind. Denn es handelt sich Apok. 4 nicht um das, was bei dem letzten Gerichte geschehen wird, sondern um die himmlische Scene überhaupt. Dieselbe ändert sich, wenn die Zeit der Vollendung eintritt. Da tritt zu der himmlischen Priesterschar jene andere, von welcher der Abschnitt 7, 9—17 berichtet, daſs sie wie die πρεσβύτεροι mit weiſsen Kleidern angethan ist, vor dem Throne Gottes steht und ihm in seinem himmlischen Tempel priesterlichen Dienst erweist Tag und Nacht. Es sind dieses dieselben, welche 1, 6 nicht bloſs als ἱερεῖς, sondern auch als βασιλεία bezeichnet sind, so daſs es nicht Wunder nehmen kann, wenn einer der Ältesten dem vor ihm anbetenden Johannes zuruft: ὅρα μή· σύνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν

Ἰησοῦ· τῷ θεῷ προσκύνησον; vgl. 19, 10 und dazu S. 198 ff. — Das Bild von den himmlischen Priestern hat somit an sich nichts spezifisch Christliches, und es ist zu vermuten, dafs dasselbe irgendwie, ähnlich wie die Vorstellungen über den Thron Gottes, in der früheren apokalyptischen Litteratur schon ausgeprägt war. Gänzlich verkehrt ist die Reflexion von de Wette: „Dafs diese Ältesten Gott näher stehen als die Erzengel und diese gleichsam verdrängt haben, bezeichnet die eigentümlich christliche Ansicht des Apokalyptikers und hängt mit der Vorstellung zusammen, dafs Christus höher steht als die Engel und diese nur dienende Wesen sind." Selbst wenn die dieser Behauptung zu Grunde liegende Anschauung, die *πρεσβύτεροι* seien die Vertreter der Kirche, richtig wäre, so könnte sie sich nicht halten, da näher noch bei Gott die vier Lebewesen stehen, die, wie man auch sonst über ihren Charakter urteilen möge, Funktionen verrichten, welche sonst den Engeln zukommen.

Derselbe Streit, der über das Wesen der *πρεσβύτεροι* besteht, hat nun bei der Erklärung der V. 6—8 beschriebenen Lebewesen statt. Um die richtige Deutung zu gewinnen, darf man nicht auf die ursprüngliche Gestalt und Verwendung der Cherube zurückgehen, sondern mufs diese Wesen zunächst in der vorliegenden Umgebung sowie in der Verwendung durch die spätere apokalyptische Litteratur betrachten. Auf jenem Wege kommt z. B. Düsterdieck dahin, folgende Erklärung aufzustellen: „Die wesentliche Idee, welche in den Gebilden der *ζῶα* ausgeprägt ist, kann man mit Worten, wie Ps. 103, 22, aussprechen: Alle Werke Gottes — wie sie, was wenigstens die irdische lebendige Kreatur anlangt, in den Wesen, und zwar vier Wesen, repräsentiert sind — sollen Gott preisen an allen Orten seiner Herrschaft." Diese Deutung der Cherube als Repräsentanten der i r d i s c h e n Schöpfung ist schon deshalb unmöglich, weil in 5, 13 die irdische Schöpfung neben die Cherube tritt. Überdies zeigt gerade diese Stelle in der Reihenfolge der Begriffe: *πᾶν κτίσμα ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης ἐστὶν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς,* dafs man die Repräsentanten der i r d i s c h e n

Schöpfung nicht vor denen der himmlischen als lobpreisend dargestellt erwarten kann, wie es doch nach 4, 9 der Fall sein würde. Ferner zeigen die verschiedenen Wohnorte der 5, 13 aufgeführten Kreaturen, daſs es durchaus nicht unberechtigt und deshalb auch nicht „geschmacklos“ war, wenn Ebrard unter den Cheruben als den Repräsentanten der irdischen Schöpfung die Fischgestalt vermiſste. — Was die Cherube ursprünglich waren, ist für die Deutung des vorliegenden Abschnittes um so gleichgültiger, als das ursprüngliche Bild hier durch Kombination mit anderen Erscheinungen in stark veränderter Form vorliegt. Schon das Buch Henoch zeigt, wenn auch noch nicht so ausgebildet wie unsere Stelle, eine Verschmelzung des Cherubbildes bei Ezechiel mit dem von den Seraphen bei Jesaja. Dort singen die vier Gesichter, welche mit den vier Erzengeln Michael, Rufael, Gabriel und Fanuel kombiniert werden, wie die Seraphe (vgl. besonders Hen. 40), sie sind zu Engeln geworden, ebenso wie die Räder des Cherubwagens, die Ophanim. Vgl. Hen. 61, 10 f.: „Es wird rufen das Heer Gottes, die Cherubim und Seraphim und Ophanim und alle Engel der Gewalt und alle Engel der Herrschaften“; 71, 6 f.: „Und rings umher waren Seraphim, Cherubim und Ophanim; dies sind die, welche nicht schlafen und den Thron seiner Herrlichkeit bewachen“ (vgl. auſserdem Hen. 14, 11. 18. 20, 7). In der Beschreibung der neutestamentlichen Apokalypse fehlen die Seraphe überhaupt; die sechs Flügel derselben sowie ihr Sanctus ist an die Cherube übergegangen, während letztere je nur ein Gesicht behalten haben, ein Prozeſs, der in den mannigfach wechselnden apokalyptischen Bildern viele Parallelen hat. Bei einer solchen Sachlage muſs es als eine geradezu unbegreifliche Behauptung bezeichnet werden, die Cherube der Apokalypse seien keine Engel. Sie sind ganz offenbar als die höchsten Engel gedacht, welche dem Throne noch näher sind als die 24 *πρεσβύτεροι* und die himmlischen Lobgesänge einleiten und abschlieſsen (vgl. 4, 9. 5, 9. 14). Wenn neben diesen beiden Gruppen noch von *ἄγγελοι πολλοί* die Rede ist (5, 11. 7, 11), so schlieſst das den Engelcharakter der Cherube und Ältesten ebensowenig aus, wie wenn Hen. 40, 1 dem Seher unzählige

Engel vor dem Throne Gottes erscheinen und alsdann jene „vier Gesichter“, die weiterhin als die „vier Engel des höchsten Gottes“ bezeichnet werden. Überdies ist schon auf S. 151 darauf hingewiesen, dafs die Wendung 4, 8: *ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν*, welche erklärend zu dem Zuge: *κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν γέμουσιν ὀφθαλμῶν*, hinzutritt, eine Umschreibung des Engelnamens *ἐγρήγορες* ist. Endlich ist noch folgende bedeutsame Parallele heranzuziehen, Hen. 39, 13: „Dich preisen die, welche nicht schlafen; sie stehen vor deiner Herrlichkeit und preisen, loben und erheben dich, indem sie sprechen: Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Geister, er füllt die Erde mit Geistern. Und hier sahen meine Augen alle die, welche nicht schlafen, wie sie vor ihm stehen und preisen.“ Wie in dieser Stelle das Sanktus dem Zusammenhange entsprechend verändert wird, so auch in dem Gesange der Cherube der Apokalypse durch die Worte: *ὁ παντοκράτωρ ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος*. — Auch diese Vorstellung von den Cheruben als den Wesen, welche in unmittelbarer Nähe Gottes diesen unaufhörlich preisen, dient zur Vorbereitung für die christliche Ausführung in 7, 15.

Über die anderen wesentlicheren Schwierigkeiten unseres Kapitels ist bereits früher verhandelt worden; vgl. S. 65 ff. 87—90. Jede Kombinierung unserer Scene mit der in Kap. 8 oder gar mit der Beschreibung des himmlischen Jerusalem aus den Schlufskapiteln der Apokalypse und jede dadurch bedingte Deutung des einzelnen, z. B. die des Krystallmeeres von dem Krystallflufs 22, 1, ist aus dem einfachen Grunde abzuweisen, dafs jene Beschreibungen eben nicht aus U, sondern aus J[1] und J[2] stammen. Die Schilderung der himmlischen Scene in Kap. 4, welche, wie bereits bemerkt, kein ursprünglich christliches Moment aufweist, sondern offenbar an bekannte jüdische Vorstellungen anknüpft, ist einfach die: Der Thron Gottes erscheint in strahlendem Lichte und um denselben die 24 Throne, welche für jene priesterlichen Engelfürsten bestimmt sind, die Gott das Opfer ihrer Gebete und ihres Weihrauches darbringen. Nun kehrt die Beschreibung zu dem göttlichen Throne zurück und fafst zunächst die äufsere Region ins Auge: die Gewittererscheinungen,

die 7 λαμπάδες, welche offenbar als Lebewesen gedacht sind und den 7 Engeln in J[1] entsprechen, endlich das Äthermeer. Von da geht der Seher zur Beschreibung der inneren Region über (ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου) und beschreibt die im Kreise um den Thron gruppierten vier Lebewesen, welche Gott zunächst stehend Tag und Nacht sein Lob anheben, was dann jedesmal von den 24 Ältesten beantwortet wird durch einen Gebetsakt, bei welchem sie niederfallen, ihre Kronen vor den Thron werfen und Gott als Schöpfer preisen. Wie die Erscheinung der Cherube und der Ältesten später in eigentümlich christlichem Sinne verwendet wird, so auch ihr Lobgesang, welcher nur ein Präludium für die Hymnen ist, welche nachher Gott und dem Lamme dargebracht werden.

Das Lamm, Kap. 5.

Dem Fortgang der Visionen entsprechend sieht erst jetzt der Seher ein Buch, das auf der ausgestreckten Rechten Gottes liegt und durch diese Gebärde zur Öffnung dargeboten wird. Dafs dieses Buch das der Zukunft ist, ergiebt sich aus Kap. 6, und alle die mannigfaltigen Erörterungen über den Inhalt desselben sind durch die Untersuchungen des ersten Abschnittes gegenstandslos geworden, wonach es keinem Zweifel unterliegen kann, dafs — was ja übrigens die nächstliegende Annahme ist — der Inhalt nichts anderes ist als die sieben Siegelvisionen, welche in der That den ganzen Verlauf der Zukunft bis zur Vollendung der Gerechten beschreiben. — Schwieriger ist es, zu entscheiden, wie man sich das Buch vorzustellen habe. Kliefoth und Reufs meinen allerdings, man könne sich eine Bemühung nach dieser Seite hin sparen, da die apokalyptischen Bilder mehr oder weniger unvorstellbar seien. Dieser Meinung kann ich gerade an unserer Stelle um so weniger beipflichten, als die Eigentümlickeit des Buches in der weiteren Entwickelung der Vision eine Rolle spielt, so dafs sich der Seher unter dem Buche etwas Vorstellbares gedacht haben mufs. Dafs das Motiv zu unserer Scene in Ez. 2, 9 f. vorliegt, ist gewifs; daher stammt neben der ausgestreckten Hand auch der Zug γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν (כְּתוּבָה פָּנִים וְאָחוֹר), den man deshalb nicht zu sehr pressen darf, als solle dadurch der reiche Inhalt des Buches besonders hervorgehoben werden. Aber neben

diesen Zügen finden sich grofse Verschiedenheiten, und man darf sagen, dafs jenes prophetische Bild in J[2] (vgl. 10, 2. 9—11) eine dem ursprünglichen Sinne treuere Verwendung gefunden hat. Einerseits enthält das Buch bei Ezechiel lediglich Ankündigung von kommenden Gerichten (וְכָתוּב אֵלֶיהָ קִינִים וָהֶגֶה וָהִי), während es sich in U überhaupt um das Buch der Zukunft handelt, welches auch von der Seligkeit der Gerechten berichtet. Andererseits tritt bei U der ganz neue Zug auf, dafs es siebenmal versiegelt ist, während es sich bei Ezechiel wie in J[2] (10, 2) um ein geöffnetes Buch handelt. Gerade dieser Unterschied macht es sehr zweifelhaft, ob man sich das *βιβλίον* an unserer Stelle wie bei Ezechiel als eine מְגִלַּת־סֵפֶר zu denken habe, die nach einmaliger Lösung der Siegel ganz zu lesen ist. Vielmehr ist an ein Buch zu denken, das aus sieben einzelnen Membranen besteht, deren jede besonders versiegelt ist. Das wird gefordert durch die Darstellung in Kap. 6, wo nach Öffnung eines jeden Siegels ein siebenter Teil der Zukunftsereignisse offenbar wird. Man bemerkt dagegen freilich, dafs das Buch ja nicht vorgelesen werde, also eine Öffnung der betreffenden Partie des Buches durch Lösung des entsprechenden Siegels unnötig sei. Aber was soll dann nur die ganze symbolische Darstellung? Da urteilt doch von Hofmann konsequenter, wenn er behauptet, den Inhalt des Buches bildeten nicht die in Kap. 6 beschriebenen Visionen, sondern die nach Öffnung des siebenten Siegels 8, 1 berichtete *σιγή* — allerdings ein merkwürdiger Inhalt, dem Hofmann erst zu einem Inhalte verhelfen mufs, damit er das inwendig und auswendig beschriebene Buch füllen könne. Dafs es sich hier um ein mehrteiliges Buch, nicht um eine einheitliche Rolle handelt, wird auch durch eine Betrachtung verwandter Vorstellungen in den vorchristlichen Schriften wahrscheinlich gemacht. Zu dem Ende reichen allerdings die herkömmlichen Berufungen auf Psalm 139, 16. 40, 8. Ex. 32, 32 nicht aus. Ganz besonders reichliche Mitteilungen über im Himmel verwahrte Aufzeichnungen der zukünftigen Dinge bietet das Buch Henoch, sowie die Testamente der zwölf Patriarchen und das Buch der Jubiläen. Der gebräuchlichste Ausdruck für den Ort

dieser Aufzeichnungen ist „die himmlischen Tafeln“, αἱ πλάκες τοῦ οὐρανοῦ (resp. τῶν οὐρανῶν); vgl. Hen. 81, 1. 2. 93, 2. 103, 3. 106, 19. Test. Levi Kap. 5. Asser Kap. 2. 7; Buch der Jubiläen bei Ewald, Jahrbücher der biblischen Wissenschaften II, S. 237. 239. 241. 242. 245. 246 u. s. w. Dieser Ausdruck wechselt dort mit „Schrift, Buch, Bücher“. Vgl. z. B. Hen. 81, 1. 2: „Und er sprach zu mir: O Henoch, betrachte die Schrift der himmlischen Tafeln und lies, was darauf geschrieben ist, und merke dir alles Einzelne. Und ich betrachtete alles auf den himmlischen Tafeln und las alles, was darauf stand, und las das Buch und alles, was darauf stand, alle Thaten der Menschen.“ Desgleichen Hen. 93, 1. 3. 103, 2. 3. 108, 7. Es kann nach diesen Citaten kein Zweifel sein, dafs das Buch der Zukunft als ein vielgeteiltes in der apokalyptischen Litteratur vorgestellt wurde. Damit war gegeben, dafs das vor den Menschen verborgene Geheimnis dieser Bücher durch Versiegelung der einzelnen Teile symbolisch dargestellt wurde, eine Anschauung, die durch Stellen wie Dan. 8, 26. 12, 4. 9. vorbereitet war. Nach der Darstellung im Buche Henoch ist allerdings das Geheimnis dieses Buches allein den Menschen verborgen, Henoch und die Engel lesen frei darin. In der neutestamentlichen Apokalypse dagegen ist nur das Lamm würdig, das Buch zu öffnen, das auch für die Himmelsbewohner versiegelt ist.

Um die Bedeutung dieser Thatsache entsprechend einzuleiten, erscheint, wie häufig in der apokalyptischen Litteratur, ein ἄγγελος ἰσχυρός, der mit einer Stimme, welche bis zu den Bewohnern der Unterwelt zu dringen vermag (vgl. V. 3), denjenigen aufruft, der würdig sei, das Buch durch Lösung der Siegel zu öffnen. Jede Umdeutung dieser Worte etwa in den Gedanken: „Wer ist würdig, die Geheimnisse der Zukunft zum Vollzug zu bringen“ (Kübel), ist durchaus unzulässig, und dafs die grofsartige Einleitung zu dem wörtlichen Sinn der Stelle nicht passe, ist blofse Behauptung. Wer das Geheimnis Gottes der Welt zu offenbaren vermag, erscheint dadurch als in nächster Gemeinschaft mit Gott stehend; alle Wesen müssen erst vergeblich aufgefordert werden, Gottes verborgenen Rat zu enthüllen, bis sie in V. 13. 14 Gott

und dem Lamme gleiches Lob bringen können. Wenn nicht die Umschreibung der Wesen in V. 3 auf ganz stereotype Formen zurückginge, so könnte man bei Erwähnung der Bewohner der Unterwelt der Notiz von Reuſs beipflichten: „et l'on sait que l'antiquité attribuait aux morts la science de l'avenir, 1. Sam. 28.“

Das Rufen des starken Engels ist vergeblich. Darüber gerät der Seher in heftiges Weinen, was einige Erklärer nur durch ganz fremdartige und unpassende Reflexionen meinten begreiflich machen zu können. Hengstenberg redet von Schwachglauben und Kübel von tiefer Ergriffenheit bei dem Gedanken, wie es um die Welt stünde, wenn der Heilsrat nicht zur Vollendung käme. Aber es handelt sich ja gar nicht um Vollendung des Heilsrates, sondern um Offenbarung der Zukunft, und daſs diese nach den Mitteilungen der alttestamentlichen Propheten und Jesu nur dem Schwachglauben verborgen sei, ist eine Behauptung, welche dem Sinne unserer Stelle direkt widerspricht. Nach 4, 1 teilte Jesus dem Seher mit, er werde ihm offenbaren, was dieser noch nicht wisse; darauf erschien dem Johannes des Himmels Herrlichkeit, aber das Buch der Zukunft blieb verschlossen; sein Kummer darüber dient nur dazu, den bisher nicht geschauten Christus entsprechend vorbereitet auftreten zu lassen.

Die Schwierigkeiten der folgenden Verse sind bereits im ersten Abschnitte zur Besprechung gekommen. Der Hinweis des *πρεσβύτερος* auf den Sieg des Löwen aus dem Stamme Juda und der Wurzel Davids V. 5 ist ein Zusatz des R; vgl. S. 73 ff. Wäre die nur von Q 14. 95 (Syr.) bezeugte Lesart *ὁ ἀνοίγων* statt *ἀνοῖξαι* besser beglaubigt, so könnte man vermuten, der ursprüngliche Text habe gelautet: *μὴ κλαῖε, ἰδοὺ ὁ ἀνοίγων τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἑπτὰ σφραγῖδας αὐτοῦ· καὶ εἶδον κτλ.* Es lieſsen sich auch Gründe beibringen, weshalb man das nachschleppende und als Subjekt von *ἐνίκησεν* ungenaue *ὁ ἀνοίγων* in *ἀνοῖξαι* verwandelt habe. Indes ist die Sache zu unbedeutend, um hier die weitere Nachforschung der schlecht bezeugten Lesart zu veranlassen.

Dem von dem Ältesten getrösteten Seher erscheint plötzlich inmitten der Scene ein Lamm, das einerseits eine Schnittwunde

am Halse trägt und dadurch als Opfertier charakterisiert wird, andererseits aber in sieben Hörnern und sieben Augen die Kennzeichen königlicher Macht und prophetischer Erkenntnis besitzt; vgl. S. 72. 73. 67. Dieses Bild zeigt deutlich genug, dafs es denselben darstellt, der in den ersten Kapiteln in der Herrlichkeit und Kraft eines himmlischen Königs erschienen ist, aber auch als der bezeichnet wird, der sein Leben geopfert hat für die Menschen (1, 5. 18. 2, 8), sowie als ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, der seines prophetischen Amtes zum Heil für die Gemeinden waltet (2, 14). Wenn von dem Lamme gesagt wird, dafs es seine Stellung habe zwischen dem Throne und den vier Tieren einerseits und den 24 Altesten andererseits, so hat das seinen einfachen Grund in dem Zwecke, um dessentwillen das Lamm erscheint, nämlich um von der ausgestreckten Hand Gottes das Buch zu nehmen. Darin mit Kübel die Mittlerstellung Christi zwischen Gott und den Menschen ausgedrückt zu finden, geht, von allem anderen abgesehen, schon deshalb nicht, weil die Ältesten nicht zu den Menschen und die Cherube nicht ohne weiteres zu Gott zu rechnen sind; beten letztere doch gerade so wie erstere das ἀρνίον an!

Die Bedeutsamkeit der Eröffnung des Zukunftsbuches, welche bereits durch den vergeblichen Ruf des Engels in V. 2 f. eingeleitet war, wird noch mehr hervorgehoben durch den feierlich langsamen Fortschritt in dem Berichte V. 7 und 8 (καὶ ἦλθεν καὶ εἴληφεν καὶ ὅτε ἔλαβεν), sowie durch den zwischen das Hinnehmen des Buches und das Lösen des ersten Siegels sich einschiebenden Lobgesang, dessen wahrhaft grandiose Steigerung einzigartig in der neutestamentlichen Litteratur dasteht. Die vier Lebewesen und die Ältesten beginnen (über die Zusätze des R vgl. S. 67 f.). Aber ihr Gesang zeigt schon eine Steigerung gegenüber den 4, 8 ff. berichteten. Es ist nicht ein Wechselgesang zwischen beiden Gruppen, sondern ein Unisono. Die Feierlichkeit desselben wird noch dadurch erhöht, dafs die Ältesten die Klänge mit Zithermusik begleiten und zugleich den Rauch goldener Weihrauchschalen, wie der Hohepriester am Versöhnungstage, vor Gott bringen. Das Lied, das sie anstimmen, wird als ᾠδὴ καινή bezeichnet, worin sich

mehr als eine ziemlich gedankenlose Wiederholung einer bekannten alttestamentlichen Formel (vgl. z. B. Jes. 42, 10. Psalm 33, 3. 40, 4. Psal. Sal. 3, 2) offenbart: Zu dem bisherigen Preise des Schöpfers tritt das Lob des Erlösers. Was die Erscheinung des Lammes als des Eröffners des Buches symbolisch ausspricht, wird nun in Worte gefafst. Die Wunde weist auf jenes Geschlachtetwerden hin, wodurch Christus Gott aus allen Völkern der Erde ein Volk erkauft hat, das als Königtum und eine Gemeinschaft von Priestern dasteht; vgl. S. 240 f.

Wie dem Seher erst im Verlaufe der Vision das *ἀρνίον* erscheint, so auch in V. 11 die zahllose Menge himmlischer Heerscharen, welche in weiterem Kreise Thron, Cherube und Älteste umringen; vgl. Dan. 7, 10. Hen. 14, 22. Die Wirkung des von ihnen angestimmten Liedes übertrifft an Kraftentfaltung die des ersten (vgl. V. 12 *φωνῇ μεγάλῃ*), an prächtiger Häufung der lobenden Attribute die des Hymnus 4, 11. Anstatt dreier finden sich hier wie in dem die himmlische Seligkeit abschliefsenden Gesange 7, 12 sieben. Die Anordnung derselben wird bei Vergleich von 4, 11. 5, 13. 7, 12 nicht als zufällig erscheinen. In jenen Doxologieen, welche zunächst Gott gelten, stehen an erster Stelle die Begriffe, welche allgemeine Bezeichnungen für Lob und Ehre sind: *δόξα, τιμή, εὐλογία.* Eben diese finden sich 5, 12 am Ende des Hymnus, während die zu Anfang gebrauchten Bezeichnungen für Kraft und Macht in jenen anderen Liedern durchweg am Schlusse stehen. Der Grund dafür scheint darin zu liegen, dafs auf diese Weise ein wirkungsvollerer Gegensatz entsteht zwischen dem Objekt des Lobens und den demselben zugewiesenen Attributen. In 5, 12 ist es nicht Gott, sondern *τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον,* dem der Hymnus gilt, und da nimmt es sich allerdings besonders ergreifend aus, wenn demselben zugesprochen wird *δύναμις, πλοῦτος, σοφία, ἰσχύς.*

Der zweite Chorgesang wird durch einen dritten überboten, der zwar dem Umfang nach kürzer ist, aber was die Menge der Ausführenden anlangt, ein nicht zu übertreffendes Mafs darstellt. Sämtliche Wesen in Himmel, Erde, Unterwelt und Meer vereinigen sich zu einem den Preis Gottes und des Lammes zusammenfassenden

Gesang. Was die mannigfaltig variierende Textgestalt anlangt, so ist sicher mit Tregelles und Hort zu lesen: καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἤκουσα λέγοντας. Das von Tischendorf vor ἤκουσα gelesene καί ist durch ℵ ungenügend bezeugt und ist ebenso offenbar wie die Lesart von Q πάντα καὶ πάντας dem Streben zu verdanken, den inkorrekten Text zu reinigen. Was nun den Sinn anlangt, so geht es nicht an, καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα mit dem Vorhergehenden zu verbinden, wo es sich als eine unmotivierte Wiederholung darstellen würde. Auch die völlig ungenügende Lesart πάντας statt πάντα (7. 38. Vulg.) würde die Schwierigkeit nicht beseitigen. Man wird vielmehr annehmen müssen, dafs der Verfasser die zweite Hälfte des Satzes konstruiert hat, als ob er begonnen hätte: καὶ εἶδον πᾶν κτίσμα. Die grammatische Inkorrektheit der Worte καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἤκουσα λέγοντας wird damit allerdings nicht beseitigt; eine solche kann aber nach den bisherigen Untersuchungen über die Apokalypse nicht Wunder nehmen und ist noch dadurch erleichtert, dafs die κτίσματα als von persönlichen Geisteswesen belebt vorgestellt werden.

Die gewaltige Steigerung in den Chorgesängen erhält einen wahrhaft künstlerischen Abschlufs dadurch, dafs diejenigen, welche diese Adorationshandlung eingeleitet haben, dieselbe auch beschliefsen. Die vier Lebewesen sprechen „Amen", und die Ältesten fallen anbetend zu Boden. Die Hymnen in Kap. 4 und 5 sind so eng mit der ganzen eigentümlichen Scene verwachsen, dafs ich durchaus der Ansicht entgegentreten mufs, es handele sich hier um ein in den Himmel versetztes Bild des urchristlichen Gottesdienstes und der bei demselben gesungenen Lieder; vgl. z. B. Weizsäcker, a. a. O. 578 f. Dieser Gelehrte meint, dafs das Lied von der grofsen Buhlerin Kap. 18, das von der Hochzeit des Lammes 19, 1—8, das vom Sturze des Drachen 12, 10—12 und ebenso das Siegeslied der 24 Ältesten im Himmel 11, 17 f. mehr oder weniger auf die Zeitereignisse bezogen und erst aus diesen herausgedichtet seien. Dann fährt er fort: „Anders verhält es sich dagegen mit den in die Einleitung der Gesichte aufgenommenen kleinen Liedern, welche nur an einer Stelle Bezug nehmen auf den Vorgang im Gesicht,

nämlich 5, 9 auf die Eröffnung des Buches mit den sieben Siegeln, im übrigen aber ganz den Charakter von allgemeinen Liedern des Preises Gottes und des Lammes, Christus, tragen. Jene Beziehung läfst sich überdies leicht auslösen.“ Wie letzteres geschehen könne, ohne das zweite Lied zu vernichten, resp. demselben seine Stelle neben dem dritten zu nehmen, hätte Weizsäcker angeben sollen. Übrigens sind jene Lieder nicht blofs durch den einen direkten Zug auf das engste mit der apokalyptischen Scene verknüpft, sondern auch dadurch, dafs das erste Gott, die zwei folgenden dem Lamme, das letzte Gott und dem Lamme gilt; und nicht minder dadurch, dafs das dritte den reichsten Wortlaut hat, hinter welchem das vierte, obwohl es Gott und dem Lamme gilt, zurücksteht. Ein Ausgleich dieser Inkongruenz wird eben durch die für den Inhalt der Lieder von Weizsäcker als gleichgültig erklärte Scene gegeben, in welcher das letzte Lied insofern den Höhepunkt bildet, als es von der ganzen Schöpfung angestimmt wird. So werden denn diese Lieder, zumal in ihrer Gruppierung, dem Verfasser von U eigentümlich sein, wobei immerhin bestehen bleiben mag, dafs ihm für das, was er in der Vision gehört hatte, bekannte Hymnen als eine mehr oder weniger entsprechende Form vorschwebten.

Die Siegelvisionen. 6. 7, 9—17. 19, 9b—10.

Nachdem der dem $\dot{\alpha}\rho\nu\acute{\iota}o\nu$ als dem Öffner des Zukunftsbuches dargebrachte Preis verklungen ist, öffnet dasselbe mit je einem Siegelbruch die sieben Teile der Schrift, und jedesmal stellt sich der Inhalt derselben dem Seher bildlich dar. Die vier ersten Visionen werden aufserdem dadurch eingeleitet, dafs je eines der vier Lebewesen mit Donnerstimme ruft: ἔρχου. Der herkömmlichen Deutung, nach welcher dieser Ruf dem Seher gilt, hat man noch letzthin die andere gegenübergestellt, welche in demselben eine Aufforderung an die vier verschiedenfarbigen Rosse sieht, welche in den ersten Visionen erscheinen. Man kann für diese Deutung die Thatsache anführen, dafs eine Aufforderung an Johannes, zu sehen, nicht blofs bei den vier ersten Visionen am Platze gewesen wäre. Allein ebensogut kann man dagegen bemerken, dafs ein das Visionsbild hervorrufendes Wort siebenmal am Platze wäre, wenn es über-

haupt nötig erscheint. Letzteres ist aber zu bezweifeln, da in der ganzen Ausführung die Enthüllung der Zukunft auf die Thätigkeit des ἀρνίον zurückgeführt wird und da diese mit so vieler Pracht und Weitläufigkeit eingeführte Thatsache nur abgeschwächt werden würde, wenn das Erscheinen der Visionsbilder an den Ruf der Cherube geknüpft wäre. Dazu kommt, dafs es in dem Originale der ersten Visionen Zach. 6 ganz an einem solchen Zuge fehlt, während Aufforderungen an die Seher, zu kommen und zu schauen, gewöhnlich sind; vgl. z. B. 17, 1. 21, 9. Endlich verhindert das in drei Visionen an ἔρχου sich anschliefsende καὶ ἴδον, den Ruf einem anderen als dem Seher gelten zu lassen. Anders würde die Sache liegen, wenn sich die Wendung der zweiten Vision: ἔρχου· καὶ ἐξῆλθεν, überall oder doch wenigstens an erster Stelle fände. Jetzt wird man vielleicht gar zu zweifeln geneigt sein, ob sie die ursprüngliche Gestalt des Textes zeigt. Die Variante des א καὶ ἴδον καὶ ἰδοὺ ἐξῆλθεν kann allerdings entstanden sein aus dem Bestreben, die Eingänge der ersten vier Visionen einander gleich zu machen, kann aber auch auf die ursprüngliche Textgestalt hinweisen, die infolge eines Schreibversehens bei den meisten Zeugen verloren gegangen ist: der Abschreiber hatte das καί hinter ἔρχου geschrieben und irrte von da zu dem καί hinter ἰδού über; ein ähnliches Versehen, wie das Fehlen des καὶ ἴδον in V. 2 bei 6. 14. 38. 95 Fuld. Tol.

Die Deutung der vier Rosse mit ihren Reitern ist so ausdrücklich im Texte selbst gegeben, dafs es sich nur aus der Zwangslage erklärt, in welcher sich die Exegeten gegenüber der als einheitliches Werk aufgefafsten Apokalypse befinden, wenn dieselben bezüglich der Deutung der ersten Vision bis heute zwei entgegengesetzte Ansichten vortragen. Die einen sehen in dem Sieger auf dem weifsen Rosse eine den drei folgenden entsprechende Erscheinung, also die eines der Parusie vorausgehenden Wehen; die anderen finden hier eine symbolische Darstellung des Siegeslaufes des aller Welt verkündigten Evangeliums (so letzthin noch Kübel) oder gar eine Verheifsung der siegreichen Wiederkehr Christi (so B. Weifs, Einleitung in das Neue Testament, S. 375).

Letztere Deutung hat in dem Zusammenhang des 6. Kapitels nicht den leisesten Anhalt und kann sich nur stützen durch den Hinweis auf die Messiaserscheinung aus J^1, 19, 11 ff. Geradezu unmöglich gemacht wird sie durch folgende Erwägungen: Dafs die vier Rosse wesentlich gleichartige Erscheinungen darstellen, liegt in der Natur der Sache wie in dem Originale Zach. 6. Sollte das erste Rofs etwas ganz andersartiges vorstellen, so hätte das irgendwie angedeutet werden müssen. Liegt kein Grund vor, die Plagen der drei letzten Visionen geistig zu deuten, so ist es unmöglich, den in der ersten dargestellten Sieg auf den Erfolg des Evangeliums zu beziehen. Sind die Plagen der drei letzten Visionen als zeitlich aufeinander folgend gedacht, so geht es nicht an, die erste von der Parusie Jesu zu verstehen, also von einem Ereignisse, das erst nach der sechsten eintreten kann. Endlich ist zu beachten, dafs es selbst auf apokalyptischem Boden nicht angeht, in einer Vision ein und dieselbe Person in zwei symbolischen Erscheinungen zu finden, von denen noch die eine, das Lamm, auf die andere, den Sieger auf dem weifsen Rosse, hinweist. Es ist darauf aufmerksam gemacht, dafs die Erscheinung Christi, wie sie sich in den drei ersten Kapiteln dem Seher zeigt, nicht mit ihm in den Himmel steigt, sondern mit Kap. 4 verschwindet, um in Kap. 5 wieder als ἀρνίον zu erscheinen. Ferner ist beachtenswert, dafs sich in den sieben Siegelvisionen das wichtigste Ereignis, die Parusie Jesu, nicht findet, dafs vielmehr von den dem Eintritt derselben unmittelbar vorhergehenden Erscheinungen übergegangen wird (nach Ablauf der halbstündigen Stille) zur Darstellung der himmlischen Seligkeit. Es ist dieses ebenfalls aus keinem anderen Grunde geschehen, als weil es unmöglich war, Christum in derselben Vision unter verschiedenen Gestalten auftreten zu lassen. Was in diesen beiden Fällen als wirksamer Grund erkannt ist, das sollte bei Beurteilung des Sinnes der ersten Vision nicht in Frage kommen müssen? Oder wird man diesen einfachen Thatsachen gegenüber mit so allgemeinen und zum Teil schiefen Erwägungen etwas ausrichten können, wie man sie z. B. bei Düsterdieck findet: „Indem die Erscheinung Christi selbst alle Gesichte, welche aus dem entsiegelten

Schicksalsbuche hervorgehen, eröffnet, wird angezeigt, dafs er Gang und Ziel aller in den nachfolgenden Gesichten vorgebildeten Ereignisse leitet und bestimmt (?! vgl. den Inhalt der folgenden Siegelvisionen!); auch in den weissagenden Bildern, die Johannes schaut, ist der Herr, wie in den abgebildeten Dingen, Anfang und Ende, der Erste und der Letzte, der über alle Feinde triumphieren wird, wie er eigentlich schon über dieselben Sieger ist.“ Diese Ausdeutung des ἄλφα καὶ ω ist doch gewifs nicht im Sinne des Apokalyptikers.

Die unglückliche Lage, in welcher sich die Vertreter der Ansicht von der Einheit der Apokalypse der ersten Siegelvision gegenüber befinden, zeigt sich besonders deutlich bei de Wette, der mit Recht unter den vier Reitern ein Sinnbild der ἀρχὴ ὠδίνων Matth. 24, 8 findet, aber andererseits doch nicht umhin kann, einen Zusammenhang zwischen dem Sieger auf dem weifsen Rofs in Kap. 6 und dem in Kap. 19 zu vermuten. Dabei kommt er zu folgendem Schlusse: „Der Parallelismus mit 19, 11 ff. möchte nach der stillschweigenden Absicht des Apokalyptikers ein antithetischer sein. Die apokalyptische Entwickelung beginnt hier mit weltlichen Siegen und endigt dort mit dem geistlichen Siege Christi, und einem wie viel herrlicheren!“ Ein netter geistlicher Sieg, in welchem alle Heiden umgebracht werden und die Vögel des Himmels zusammenkommen, um die Leichname zu fressen! Sollte man es für möglich halten, dafs der exegetische Takt eines de Wette solche Mifsdeutungen zuliefse? Man könnte in der That die Sache eher umdrehen und in 19, 11 ff. von dem Siege eines irdischen Herrschers und in 6, 2 von dem des Messias zu lesen meinen, wenn nicht die Bedeutung des Siegers in Kap. 19 über jedem Zweifel stände.

Dafs der erste Reiter Darstellung der die Völker zum Gehorsam zwingenden und über sie triumphierenden Weltmacht ist, wobei man in diesem Zusammenhange natürlich nur an Rom denken kann, sprechen die Worte ἐξῆλθεν νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ, sowie die Farbe des Rosses (vgl. Virgil. Aen. III, 537 ff. Sib. III, 176) und der στέφανος auf das deutlichste aus. Geradezu scherzhaft ist es, wenn Kübel diese Auffassung zu Gunsten seiner Ansicht von dem

Siegesgange des Evangeliums mit dem Urteil zurückweist: „Paſst nicht, weil im Folgenden von Kriegen die Rede ist.“ Hat er denn nicht in den ihm vorliegenden Kommentaren diesen windigen Einwand zum Überdruſs deutlich zurückgewiesen gefunden? In der zweiten Vision handelt es sich um die Macht, welche Krieg und Blutvergieſsen unter den Völkern anrichtet, und dem entspricht die rote Farbe des Rosses, in der ersten dagegen um die, welche es nicht zunächst darauf absieht, den Frieden unter den Völkern zu stören, sondern über sie zu herrschen. Kübel hätte sich eher darüber Gedanken machen können, wie der zweite Reiter neben dem vierten bestehen könne, von dem es unter anderem heiſst, daſs er Macht erhalten habe über ein Viertel der Erde, *ἀποκτεῖναι ἐν ῥομφαίᾳ*.

Es ist nun sehr beachtenswert, daſs der erste Reiter wesentlich als Triumphator dargestellt wird, während das Blutvergieſsen dem zweiten zugeschrieben wird. Man wird diese Eigentümlichkeit vielleicht daraus zu erklären versuchen, daſs der Seher durch sein Urbild Zach. 6, 2 f.[1]) an die Farben der Rosse gebunden war und daſs diese für die dem Reiter zugeschriebene Thätigkeit maſsgebend waren. Allein die rote Farbe des zweiten Rosses hätte auch auf verheerende Sonnen- oder Feuersglut hinweisen können (vgl. 16, 8. 9. 8, 7. 10). Die Verwendung des weiſsen Rosses für die Erscheinung eines Reiters, dem ausschlieſslich das Siegen und Triumphieren zugeschrieben wird, ist zugleich mit der Eigentümlichkeit zusammenzufassen, daſs unser Verfasser das bei Zacharja erst an dritter Stelle stehende weiſse Roſs an die erste rückt, im übrigen aber die Reihenfolge unverändert läſst. Ist nun oben schon mit Recht bemerkt worden, daſs in diesem Zusammenhange unter dem Sieger auf dem weiſsen Rosse nur die römische Weltmacht verstanden sein könne, so wird sich die Umstellung der Rosse aus demselben Motive erklären, das den Verfasser veranlaſst hat, Rom im Verhältnis zu den drei anderen Erscheinungen so auffallend günstig

1) LXX: *ἐν τῷ ἅρματι τῷ πρώτῳ ἵπποι πυῤῥοὶ καὶ ἐν τῷ ἅρματι τῷ δευτέρῳ ἵπποι μέλανες καὶ ἐν τῷ ἅρματι τῷ τρίτῳ ἵπποι λευκοὶ καὶ ἐν τῷ ἅρματι τῷ τετάρτῳ ἵπποι ποικίλοι ψαροί.*

zu schildern.[1]) Er stellt es eben nicht blofs an die erste Stelle, sondern rückt es auch zwischen dem schwarzen und fahlen Rosse weg, wo es lediglich als eine Macht der Zerstörung gestanden haben würde. So wenig zufällig dieses alles sein kann, so vortrefflich reimt es sich mit dem übrigen Charakter von U. Freilich, wäre die Apokalypse ein einheitliches Werk, so würde sich solche Schilderung Roms nicht begreifen. Der glühende Hafs gegen Rom, welchen J^1 zeigt, die sittliche Entrüstung, welche sich in J^2 der Üppigkeit der die Völker verführenden Weltmacht und Weltstadt gegenüber findet, die beständigen Hinweise auf das von dem christenmörderischen Rom vergossene Blut bei R reimt sich nicht mit den Bildern in Kap. 6, wo Rom nur als die faktisch bestehende und als solche anerkannte Weltmacht erscheint. Dafs nicht auch der zweite Reiter auf Rom gedeutet werden kann, wird weiter unten noch gezeigt werden. Alle Leiden, welche nach U bisher über die Christen ergangen sind, werden nach den ersten Kapiteln nur auf die Juden geschoben, mit keiner Silbe auf den römischen Staat. So zeigt sich hier in dem durchaus universalistisch gerichteten Buche eine Stimmung gegen Rom, wie sich dieselbe bei Paulus findet; Röm. 13, 1 ff.[2]) Ja, diese ausdrückliche Unterscheidung des *νικῶν* von den in der zweiten und vierten Vision auftretenden Mächten, welche Schwert und Blutvergiefsen auf Erden bringen, würde unbegreiflich sein, wenn unsere Schrift aus der Zeit nach der neronischen Christenverfolgung stammte.

Auf letztere die Erscheinung der zweiten Vision zu deuten, widerspricht dem deutlichen Wortlaut (*λαβεῖν τὴν εἰρήνην ἐκ τῆς γῆς καὶ ἵνα ἀλλήλους σφάξουσιν*). Aber ebensowenig geht es an, hier auf Rom als kriegführende Macht hingewiesen zu sehen. Denn nicht den Frieden zu nehmen und die Völker gegeneinander aufzuregen, kann als Roms Zweck dargestellt werden, sondern die

1) Es entspricht dem Wortlaute nicht, wenn de Wette behauptet: „Dieser Krieger zieht aus um des eitelen Siegesruhmes willen“, oder Reufs: „le vainqueur, personification de l'ambition et de l'orgueil qui entraînent après eux la destruction et la ruine.“

2) Vgl. dagegen Volkmar 206 ff.

Völker unter *ein* Scepter zu bringen. Die offenbare Parallele für unsere Stelle findet sich Matth. 24, 6. 7^a. 4. Esra 6, 24. 13, 31. Sib. II, 156. Apok. Bar. 70, 3.

Die dritte Vision V. 5 — 6 bringt die Erscheinung der Hungersnot. Man kann zweifelhaft sein, weshalb als die zu dieser Plage passende Farbe die schwarze gewählt ist, die in dem Original Zach. 6, 6 dadurch bedingt ist, dafs es von den schwarzen Rossen heifst: יֹצְאִים אֶל־אֶרֶץ צָפוֹן. Während Düsterdieck mit Recht die Ansicht zurückweist, dafs die schwarze Farbe des Rosses die Trauer derjenigen bezeichne, welche von der neuen Plage getroffen werden, bemerkt er vorsichtig: „Doch ist nicht ersichtlich, wie durch diese Farbe die besondere Art der angekündigten Plage ausgedrückt werde.“ Schade nur, dafs er diese Äufserung gleich wieder aufser Kraft setzt durch die Bemerkung: „Es genügt, die schwarze Farbe als ein Anzeichen dafür anzusehen, dafs die in derselben erscheinende Gestalt eine Plagegestalt, ein Diener des göttlichen Gerichtes ist.“ Das genügt eben *nicht*, da dann alle Rosse schwarz sein müfsten. Reufs meint: „La peau de l'homme prenant une couleur noirâtre par l'excès de la privation.“ Allein zwischen schwarz und schwärzlich ist ein Unterschied, und man kann wohl vom bleichen, nicht aber vom schwarzen Mangel reden. Zudem zeigt die vierte Vision, dafs für den Verfasser nicht *μέλας*, sondern *χλωρός* die Farbe der durch Hunger Getöteten ist. — Wenn die Hungersnot auf schwarzem Rosse daherkommt, so kann der Grund dafür schwerlich ein anderer sein als der, dafs diese Plage in der besonders häufig auftretenden Form einer Heuschreckennot erscheint. Dieses Ereignis naht sich wie eine schwarze Wolke, die Sonne verfinsternd; vgl. Joël 2, 2: יוֹם חֹשֶׁךְ וַאֲפֵלָה יוֹם עָנָן וַעֲרָפֶל, Apok. 9, 2 f., auch 16, 10 und die darauf abzielenden Bemerkungen auf S. 171. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man die dem Reiter zugerufene Bemerkung *καὶ τὸ ἔλαιον καὶ τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσης* vergleicht mit 9, 4, wo den Heuschrecken gesagt wird: *ἵνα μὴ ἀδικήσουσιν τὸν χόρτον τῆς γῆς οὐδὲ πᾶν χλωρὸν οὐδὲ πᾶν δένδρον.* Die Vernichtung des Getreides 6, 6 scheint demnach nicht durch Sonnenglut erfolgt zu sein, wozu übrigens

die Farbe des Rosses möglichst schlecht passen würde, sondern durch Heuschreckenfrafs.

Die erste Hälfte des göttlichen Rufes enthält eine Einführung des dritten Reiters als der Erscheinung der Hungersnot. Für einen Denar, die tägliche Löhnung eines Arbeiters oder Soldaten (Matth. 20, 9 ff. Tacit. Ann. I, 1), giebt es nicht mehr als eine χοῖνιξ Weizen, das ist ein tägliches Speisemafs für eine Person (vgl. Athenaeus III, 20, Xenoph. Anab. VII, 3, 12), und drei χοίνικες der schlechteren Getreideart, von der den römischen Soldaten zur Strafe eine Portion statt des Weizens gegeben zu werden pflegte. Als Mafsstab für die Höhe der Hungersnot weist man mit Recht darauf hin, dafs auf Sicilien zu Ciceros Zeit ein Denar der Preis für einen Modius Weizen = 12 χοίνικες, und ein halber Denar der Preis für dasselbe Mafs Gerste war. Eigentümlich ist der Auftrag, Öl und Wein nicht zu beschädigen. Dafs es sich hier um Darstellung von Ereignissen handelt, die zum Teil schon eingetreten sind, ihren Wirkungen nach aber noch weiter fortbestehen, ist eine Annahme, die durchaus nicht ohne weiteres abzuweisen ist und sich auch sehr wohl verträgt mit der Behauptung, es handele sich hier um wirkliche Visionen und nicht um Produkte bewufster schriftstellerischer Kunst. Die Erscheinung der ersten Vision ist ja ganz offenbar eine derartige. Weshalb sollte einem im römischen Kaiserreiche lebenden Seher nicht auch Rom erscheinen können als eine der Mächte, welche der Parusie vorausgehen? Warum können sich nicht schon eingetretene historische Ereignisse in visionären Erlebnissen aufs neue und in neuem, bedeutungsvollem Zusammenhange zeigen? Neben der schriftstellerischen Fiktion der Darstellung eines zukünftigen Ereignisses ex eventu und der Schauung von solchem, das sich noch nicht ereignet hat, haben wir die dritte Möglichkeit der visionären Erscheinung bereits eingetretener Thatsachen. Somit ist es sehr wohl möglich, dafs sich Hungersnöte, wie sie der Seher erlebt hat, etwa die unter Claudius, in jener den partiellen Charakter zeichnenden Weise visionär dargestellt haben. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man beachtet, dafs nach 6, 8 diese Hungersnot nur das Vorspiel

von schlimmeren ist, wo den Menschen die Lebensmittel nicht blofs knapp werden, sondern ganz ausgehen, so dafs sie sterben müssen. Ohne die Annahme bestimmter geschichtlicher Ereignisse würde sich die eigentümlich gemäfsigte Beschreibung der dritten Plage (vgl. die richtigen Bemerkungen Hengstenbergs) und ihre Steigerung in der vierten Vision kaum erklären lassen. Denn für eine Reflexion wie die noch von Kübel wiederholte: „Gott sucht noch mitten im Gericht durch Güte zur Bufse zu locken“, ist im Texte nicht der geringste Anlafs.

Auf einem vierten Rosse von der fahlen Farbe der Leiche (vgl. auch Ilias VII, 479) erscheint der Tod, nicht, wie Reufs will, „la mortalité, c'est-à-dire les maladies contagieuses, l'épidémie, la peste.“ Dafs θάνατος in diesem Sinne als Übersetzung von דֶּבֶר (vgl. LXX, Ex. 5, 3. 9, 3. 16 u. s. w.) in der neutestamentlichen Apokalypse gebraucht wird, zeigt nicht blofs 18, 8, sondern auch der Schlufs von 6, 8, wo θάνατος neben Schwert, Hungersnot und Tieren nur im Sinne von „Seuche“ stehen kann. Aber gerade die eben genannten vier verschiedenen Todesarten verbieten, den vierten Reiter als die Pest zu bezeichnen. Reufs sucht diesem Schlusse dadurch zu entgehen, dafs er die Erscheinung des Hades nicht auf den vierten Reiter allein, sondern auf alle vier bezieht: „Après les quatre fléaux et avec la mission de recueillir les nombreuses victimes (un quart de tous les vivants) de tous les quatre vient l'Enfer.“ Dafs diese Auffassung unmöglich ist, ergiebt sich 1) aus ἀκολουθεῖ μετ' αὐτοῦ, 2) daraus, dafs im Unterschied von den drei ersten Visionen in der vierten von der Thätigkeit des Reiters nichts gesagt wäre, 3) dafs die Einkleidung der Visionen vier selbständige Bilder fordert, zu deren letztem die Erscheinung des Hades gehört, 4) dafs von Opfern der ersten drei Reiter gar nicht ohne weiteres geredet werden kann; bei dem ersten und dritten ist überhaupt von Tod nicht die Rede, und bei dem zweiten ist der charakteristische Zug, wodurch sich derselbe von dem vierten unterscheidet, nicht ἵνα ἀλλήλους σφάξουσιν, sondern λαβεῖν τὴν εἰρήνην ἐκ τῆς γῆς. Es gehören θάνατος und ᾅδης hier, wie so oft (vgl. auch 1, 18. 20, 13. 14) zusammen

als die Personifikationen der Mächte, welche den Menschen das leibliche Leben nehmen und die Abgeschiedenen in der Unterwelt festhalten (vgl. LXX, Hosea 13, 14: *ποῦ ἡ δίκη σου θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου ᾅδη;*). Dafs unter *ᾅδης* nicht die Menge der Abgeschiedenen verstanden werden darf, kann schon nach jenen Parallelen nicht zweifelhaft sein; vgl. auch Ev. Nicod. Kap. 20.

Wichtiger ist die Frage, wie man sich den Hades neben dem Tode erscheinend vorstellt. Wenn 9, 11 von einem *ἄγγελος τῆς ἀβύσσου* die Rede ist, so könnte man meinen, der Hades schwebe hinter dem Rosse her. Allein die geflügelte Gestalt ist nicht das den Engeln Charakteristische, und wenn der *θάνατος*, der neben dem *ᾅδης* ebenfalls als ein Engelwesen erscheint, reitet, so entsteht die Vermutung, ob nicht vielleicht beide auf einem Rosse dahersprengend gedacht seien. Dafür könnte auch die Lesart *ἀκολουθεῖ μετ' αὐτοῦ* (vgl. Luk. 9, 49. Apok. 14, 13) sprechen, die von ℵQ 6. 14. 38. 95 Vulg. Memph. Arm. als unbequem empfunden und in *αὐτῷ* verändert wurde; und nicht minder *ἐδόθη αὐτοῖς* (AℵCP 1), das sich von wesentlich denselben Zeugen, die oben *αὐτῷ* lesen, in *αὐτῷ* geändert findet. Tod und Hades zusammen erscheinend verrichten das gleiche Werk der Vernichtung. Es wäre dann im ganzen von f ü n f Reitern die Rede. Sollte hier irgend ein Zusammenhang bestehen mit den fünf himmlischen Reitern 2. Makk. 10, 29, deren Zahl in dem dortigen Zusammenhange rätselhaft ist? Die Vierzahl der Plagen (vgl. Ez. 14, 21. Psalt. Sal. 13, 2. 3) und der vierte Teil der Erde zeigt einen charakteristischen Zug von U gegenüber J^1; vgl. S. 124 f.

Die Erscheinung des Todes und des Hades in der vierten Vision bildet den Übergang zu der fünften, wo die getöteten Märtyrer in der Unterwelt erscheinen. Letztere Behauptung hat allerdings die Ansicht der Exegeten gegen sich, da sie hier etwas von einem Aufenthalte der Märtyrer im Himmel finden. In Anschlufs an die Andeutungen auf S. 88—90 mufs ich diese Auffassung entschieden zurückweisen. In dem vorliegenden Zusammenhange kann nichts auf den Gedanken bringen, der Altar, unter dem die Seelen der Märtyrer sich befinden, sei im Himmel, oder nach dem Aus-

druck von Reufs, welcher in der fünften Siegelvision gar keine Schwierigkeit entdeckt: „L'autel se place naturellement dans la demeure du Très-Haut, près de son trône, comme c'était le cas dans le sanctuaire de Jérusalem.“ Die Ereignisse der vier ersten Visionen nicht minder wie der sechsten spielen sich auf der Erde ab. Der Zustand der abgeschiedenen Seelen wird als ein unerfreulicher geschildert (vgl. V. 10). In der Beschreibung des Himmels Kap. 4 und 5 ist mit keiner Silbe darauf hingedeutet, dafs ein Altar im Himmel sei, noch ist dort vor dem Throne Gottes eine Stelle dafür freigelassen. Und trotzdem behauptet man, das θυσιαστήριον 6, 9 stehe im Himmel. Man weist auf Kap. 8 hin; aber dieser Abschnitt stammt, wie nachgewiesen ist, aus J^1 und weifs in seiner ursprünglichen, vom R noch nicht veränderten Gestalt nichts von einem Altar im Himmel. Man bemerkt endlich ganz unbefangen: „Die Märtyrer sind wie geschlachtete Opfer gedacht, deren Blut unten an den Altar geschüttet ist, resp. da abfliefst; im Blute aber sind die Seelen. Daher sind diese Toten unter dem Altar.“ Diese Erwägung setzt aber doch wohl voraus, dafs die Opferung da stattgefunden hat, wo der Altar steht, also, nach der Meinung jener Exegeten, im Himmel! Man glaubt sich aus der hiermit zu Tage getretenen fatalen Lage dadurch retten zu können, dafs man auf Stellen hinweist, wo das Märtyrertum als ein Gott geweihtes Opfer bezeichnet wird, als ob die Person, der man opfert, und der Ort, wo man opfert, identisch wären! Noch unglücklicher ist die Berufung auf 8, 3 f.; denn 1) werden dort die Gebete der auf Erden befindlichen Heiligen und das Weihrauchopfer der Engel sehr deutlich unterschieden, 2) aber kann wohl von dem auf Erden dargebrachten Gebete gesagt werden, dafs es (dem aufsteigenden Opferrauche gleich) vor den Thron Gottes gekommen, nicht aber, dafs das auf Erden vergossene Opferblut mit den darin befindlichen Seelen unter den Altar im Himmel geflossen sei.

Ohne weitere Näherbestimmung kann τὸ θυσιαστήριον nichts anderes sein als der Brandopferaltar im Tempel zu Jerusalem. Aber wie kommt nun der Verfasser dazu, unter demselben den Ort zu

finden, wo, nicht die Seelen der geschlachteten Opfertiere, sondern der Märtyrer sich befinden. Was haben letztere mit dem Tempel in Jerusalem zu thun? Um eine genügende Antwort auf diese Frage zu bekommen, mufs man zweierlei im Auge behalten. Zunächst, dafs der Verfasser von U, wie die Apokalyptiker überhaupt, sein Material vielfach aus früheren Schriften übernommen hat. Es ist das gezeigt worden bei der ersten Christus-Vision, bei der himmlischen Scene, dem Zukunftsbuche, den vier verschiedenfarbigen Rossen. Derselbe Fall liegt bei der fünften Vision vor. Es bedarf keiner Untersuchung über die Abfassungszeit des 4. Esra-Buches und sein Verwandtschaftsverhältnis zur neutestamentlichen Apokalypse, um aus gewissen Berührungen zwischen diesen beiden Schriften den Eindruck zu gewinnen, dafs es ein von beiden benutztes apokalyptisches Gemeingut giebt. Das zeigt sich nun deutlich bei Beobachtung der Stelle 4. Esra 4, 35 ff.: „nonne de his interrogaverunt animae justorum in promptuariis suis dicentes: usquequo spero sic? et quando veniet fructus areae mercedis nostrae? et respondit ad ea Jeremiel(?) archangelus et dixit: quando impletus fuerit numerus similium vobis, quoniam in statera ponderavit saeculum et mensura mensuravit tempora et numero numeravit tempora et non commovit nec excitavit usquedum impleatur praedicta mensura.“ Dafs die Ähnlichkeit dieser Stelle mit der fünften Siegelvision nicht zufällig ist, versteht sich von selbst, und ebenso, dafs nicht erstere von letzterer abhängig sein kann. Aber auch das Umgekehrte ist bei der grofsen Verschiedenheit beider nicht denkbar. Dazu kommt nun noch die höchst bemerkenswerte Eigentümlichkeit, dafs jene Antwort, welche Esra von dem ihn unterweisenden Engel auf seine Frage nach der Zeit des Endes erhält, auf die Bitte der abgeschiedenen Seelen und ihren Bescheid durch den archangelus Jeremiel als auf eine bekannte Erzählung hinweist, von der wir bei Berücksichtigung anderer apokalyptischer Traditionen (vgl. Hen. 47, 2. Apok. Bar. 30, 2) voraussetzen dürfen, dafs sie in mannigfaltigen Formen existiert habe. So haben wir allen Grund zu der Vermutung, dafs dem Verfasser von U aus dieser Überlieferung das Material zu seiner fünften Siegelvision zugeflossen

sei. Von hier aus ist dann zu beurteilen, was es mit dem Aufenthaltsorte der abgeschiedenen Seelen der Gerechten auf sich habe; vgl. noch 4. Esra 7, 32. [6, 54. 68. 74. 76]. 2. Makk. 7, 36.

Was die Esra-Stelle anlangt, so ist dort allerdings von dem θυσιαστήριον nichts zu lesen, obwohl immerhin der gewöhnlichen Deutung von Apok. 6, 9 gegenüber betont werden darf, dafs der Aufenthaltsort der gerechten Seelen nicht in den Himmel, sondern in die Unterwelt verlegt wird; vgl. 4. Esra 4, 41: „et dixit ad me: in inferno promptuaria animarum matrici assimilata sunt.“ Andererseits begreift es sich aus der Periode der jüdischen Geschichte, der jene apokalyptischen Schriften entstammen, sehr wohl, wie man dazu kam, die unterirdischen Aufenthaltsörter für die Seelen der abgeschiedenen Gerechten und speziell derjenigen, die als Glaubensmärtyrer gestorben waren, unter den Brandopferaltar im Tempel zu legen. Einesteils fanden in der Zeit der Glaubensverfolgungen die Ermordungen vielfach im Tempel und in der Nähe desselben statt (vgl. z. B. 1. Makk. 1, 37. 2. Chron. 24, 20 f. Matth. 23, 35, auch Joseph. Ant. XIV, 4, 4. 16, 2), anderenteils lag es nahe genug, ein jedes Martyrium aufzufassen als ein Gott dargebrachtes Opfer, parallel den Tempelopfern. Von da war es kein zu weiter Weg zu der Vorstellung, dafs die im Blute befindlichen Seelen der Geopferten eben da ihren Aufenthalt haben, wo das Blut der Opfertiere versinkt (Levit 4, 7), unter dem Brandopferaltare.[1]) Wenn nun der Verfasser von U diese Vorstellung festhält, so kann das natürlich nur unter der Voraussetzung geschehen, dafs der Tempel mit seinem Brandopferaltar noch steht. Aber noch ein anderer Schlufs läfst sich aus dem Festhalten dieser Anschauung gewinnen, nämlich der, dafs die Märtyrer, auf welche der Seher hinweist, vorzüglich solche sind, die in naher Beziehung zum

1) Vgl. Pirke Aboth Kap. 26: R. Akiba dicebat: Quicunque sepelitur in reliquis terris, perinde est, ac si sepeliretur in Babylonia; quicunque sepelitur in Babylonia, perinde est, ac si sepeliretur in terra Israël; quicunque sepelitur in terra Israël, perinde est, ac si sepeliretur sub altari, quia toti terrae Israël conveniret, ut esset locus altaris. Quicunque autem sepelitur sub altari, perinde est, ac si sepeliretur sub throno gloriae.

jüdischen Lande und Volke gestanden haben. Die Seelen der in der neronischen Verfolgung gestorbenen Christen konnten in der populären Vorstellung sicherlich nicht ihren Aufenthaltsort unter dem Brandopferaltar im Tempel zu Jerusalem erhalten. Anders die Märtyrer in den ältesten Verfolgungen der Christen durch die Juden in Palästina (vgl. Act. 7. 12. 1. Thess. 2, 14 ff.), aber auch solche, die wie in den kleinasiatischen Gemeinden als die rechten Israeliten von denen, welche sich nur lügnerisch Juden nennen, verfolgt und getötet wurden. Solche konnten speziell als Opfer des rechten Judentums betrachtet und mit den Gottesmännern verglichen werden, die in Israel und von Israel getötet wurden von den Tagen Abels an; vgl. Matth. 23, 34 ff. Act. 7, 52. So bietet die fünfte Siegelvision eine Vorstellung und ein Zeitbild, welche sich aufs nächste berühren mit den aus den sieben Sendschreiben gewonnenen, in denen nur von Verfolgungen durch die Juden die Rede und kein Hinweis vorhanden ist auf die des Nero in Rom. Übrigens kann es nicht zweifelhaft sein, dafs die allgemeine Bezeichnung in 6, 9: *τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ ϑεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον*, nicht blofs auf die christlichen Märtyrer geht, sondern auf die ganze Reihe der in den oben angeführten Worten Jesu und des Stephanus genannten frommen Männer. Aus dieser Situation ist auch die Bezeichnung der Verfolger in V. 10: *οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς*, zu verstehen, welche diese einesteils im Gegensatze zu den im Hades Lebenden bezeichnet als die auf der Erde Wohnenden, andernteils aber keinen Hinweis auf die Juden speziell enthält. Die Verfolger der vorchristlichen Märtyrer waren zum Teil die Heiden. Somit kann aus 6, 10 nicht geschlossen werden, die Christen seien zur Zeit der Verfassung von U hauptsächlich von den Heiden verfolgt worden.

Den nach Rache schreienden Seelen — eine Vorstellung, bei deren Beurteilung man den litterarischen Ursprung derselben nicht vergessen darf — wird zur Beruhigung ein weifses Kleid gegeben als Angeld zukünftiger Seligkeit (vgl. 7, 9). Auch diese Wendung zeigt die Unmöglichkeit, den Aufenthaltsort der Seelen im Himmel zu denken. Wenn ihnen ferner gesagt wird, *ἵνα ἀναπαύσονται*

ἔτι χρόνον μικρόν, so kann diese Wendung nur nach Analogie von 4, 8 verstanden werden vom Aufhören des Geschreis. Auf eine selige Ruhe, welche die Seelen bei Gott genießsen und der sie sich nun noch eine kleine Zeit hingeben sollen, wird weder an vorliegender Stelle, noch in der ursprünglichen Gestalt von 14, 11 hingewiesen; vgl. S. 151. Nur ein Mißsverständnis dieser Stelle durch den R hat denselben zu seinem Zusatz 14, 13 veranlaßst, der eine Anschauung ausspricht, die ihre Parallelen nicht aber bei U hat.

Welche Textgestalt in 6, 11^{b} anzunehmen sei, ist nach äußseren und inneren Gründen leicht zu entscheiden: *πληρώσωσιν* hat nicht bloßs das Übergewicht der Zeugen (ℵ P Q 1. 6. 7. 14. 38. 91. 95), sondern ist auch die schwierigere Lesart, wie die völlig unzureichend bezeugte Variante *πληρώσονται* zeigt. Vielleicht ist die Lesart *πληρωθῶσιν* (A C) ursprünglich nichts anderes als ein Schreibversehen (*Θ* = *C*), das um so leichter statthaben konnte, als der Abschreiber das Objekt zu *πληρώσωσιν* vermissen mußste. Die Ergänzung desselben hat in der That ihre Schwierigkeiten. Man hat mit Hinweis auf 2 Tim. 4, 7. Act. 20, 24 *τὸν δρόμον* ergänzen wollen. Aber dieser Gedanke drückte wesentlich dasselbe aus wie die zu *οἱ σύνδουλοι αὐτῶν καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν* tretende Näherbestimmung: *οἱ μέλλοντες ἀποκτέννεσθαι ὡς καὶ αὐτοί.* So wird das Objekt die von Gott prädestinierte Anzahl der Märtyrer sein, welche bis jetzt noch nicht voll geworden ist, sondern durch die, welche in Zukunft den Märtyrertod erleiden werden, zum Vollmaßs gebracht werden wird. Mit dieser Deutung stimmt auch 4 Esra 4, 36: „quando impletus fuerit numerus similium vobis."

Wie die vierte Vision durch den Hinweis auf die Wirksamkeit des Todes und Hades die Erscheinung der Märtyrer in der fünften vorbereitet, so führt diese zur sechsten hinüber durch den sehnsüchtigen Ausblick der Märtyrer auf das Gericht. Die Zeichen, welche demselben unmittelbar vorhergehen, werden nach Eröffnung des sechsten Siegels sichtbar. Schwierigkeiten irgend welcher Art sind nicht vorhanden, sobald man im Auge behält, daßs jene Zeichen zu dem gemeinsamen apokalyptischen Material gehören, das mit geringen Veränderungen von Schrift zu Schrift übergeführt wird,

und dafs die beliebten allegorischen Deutungen überhaupt von jedem Rechtstitel verlassen sind. Das gewaltige Erdbeben zeigt sich, wie bereits früher schon bemerkt, in J^1 und J^2 geradeso wie in U als Einleitung des Gerichtstages; vgl. 11, 13. 16, 18. Joël 2, 10. Matth. 24, 10. Ass. M. 10, 4. 4. Esra 6, 14. Ap. Bar. 70, 8. Das Gleiche gilt von den Verfinsterungen der Sonne und des Mondes und dem Herabfallen der Sterne; vgl. 8, 12. 12, 4. Joël 2, 10. 3, 4. Amos 8, 9. Jes. 34, 4. Nahum 3, 12. Sib. III, 800. Ass. M. 10, 5. Auf diese Zeichen folgen als furchtbare Steigerung das Vergehen des Himmelsgewölbes (vgl. Jes. 34, 4. 2 Petr. 3, 10. Sib. III, 82) und die Umwälzung der Erde (vgl. 16, 20). Die Siebenzahl der Menschenklassen in V. 15 beruht natürlich auf apokalyptischer Tradition, und es geht deshalb nicht an, hieraus irgend welche geschichtliche Konsequenzen zu gewinnen für den Verfasser von U. Auch die Form des Weherufes ist traditionell; vgl. Hos. 10, 8. Luk. 23, 30. Mal. 3, 2. Nahum 1, 6. An dieser Stelle der Visionenreihe stehend wird jeder Unbefangene sagen müssen: Jetzt, nachdem der Gerichtstag eingetreten ist (vgl. 6, 17 ἦλθεν ἡ ἡμέρα), bleibt nur noch die Darstellung des Gerichts und des ewigen Lebens übrig. Auf eine plötzliche Unterbrechung der Visionenreihe durch den Abschnitt 7, 1—8, der, wie S. 80 ff. gezeigt ist, nicht blofs die Betrachtung zurückführt bis vor den Beginn der letzten Plagen, sondern auch aus dem visionären Rahmen der bisher dargestellten Scenen heraustritt, ist keiner gefafst. Nach dem, was im ersten Abschnitte dieses Buches hierüber bemerkt ist, bedarf es keiner Rechtfertigung mehr, wenn ich an die Betrachtung der sechsten Siegelvision die der siebenten 8, 1. 7, 9—17. 19, 9^b. 10^a anschliefse.

Das Eintreten einer grofsen Stille im Himmel nach Eröffnung des siebenten Siegels hat zu mannigfaltigen Erklärungen Anlafs gegeben. Letzthin versteht man dieselbe meistens von dem Schweigen der Erwartung dessen, was in den kommenden Bildern dargestellt werden soll. Ein solches Schweigen würde sich begreifen, wenn jetzt das letzte Gericht käme. Tritt statt dessen eine Wiederholung der letzten Plagen ein, so möchte man fast vermuten, die Schweigenden müfsten sich recht enttäuscht gefühlt haben. Über-

dies treten nach Ablauf der Stille noch gar nicht gleich neue visionäre Ereignisse ein; dieselben werden vielmehr durch den Abschnitt 8, 2—5 erst vorbereitet. Wozu dann jenes Schweigen? Da war es dann doch gar nicht so verkehrt, wenn man meinte, das Schweigen bedeute etwas an sich und sei nicht blofs die Einleitung zum Folgenden. Rückt man 8, 1 in seinen ursprünglichen Zusammenhang, so ist die Erklärung nicht schwer. Die sechste Vision hat mit dem Rufe der Erdbewohner geschlossen: *ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ καὶ τίς δύναται σταθῆναι.* Jetzt mufs also das Gericht über die Gottlosen durch den aus dem Himmel erscheinenden Richter beginnen. Aber nun entsteht die Schwierigkeit: Wie soll dieses Gericht zur Darstellung kommen, ohne die apokalyptische Scene zu zerstören? So wenig es anging, dafs Christus in der Kap. 1—3 beschriebenen Erscheinungsform den Johannes in den Himmel begleitete, um ihm dort unter anderem das Lamm zu zeigen, ebenso wenig ist es möglich, dafs das Lamm vor dem Throne stehend das siebente Siegel eröffnet und nun dem Seher das Gericht des Messias zeigt. Wohl kann dargestellt werden, wie die Schar der Gerechten mit weifsen Kleidern und Palmen vor den Thron kommt (7, 9). Dadurch wird die apokalyptische Scene nicht verändert. Aber bemerkenswert ist immerhin, dafs Johannes den himmlischen Opferdienst dieser Menge und ihr Geweidetwerden durch das Lamm nicht sieht, sondern davon durch einen der *πρεσβύτεροι* nur berichtet bekommt. Kann nun Johannes in der gegebenen Form der ihm zu Teil werdenden Visionen das Endgericht nicht s e h e n, so ist es doch möglich gewesen, das Eintreten desselben anzudeuten. Wird in verschiedenen prophetischen Stellen der Welt zugerufen: הַס כָּל־בָּשָׂר מִפְּנֵי יְהוָה, wenn Jahve sich von seinem himmlischen Palaste aufmacht, die Welt zu richten und wenn es heifst קָרוֹב יוֹם יְהוָה (vgl. Zeph. 1, 7. Hab. 2, 20. Zach. 2, 17), so kann man sagen, dafs es kein passenderes Mittel gab, um in dem gegebenen visionären Rahmen einen Hinweis auf das Erscheinen Gottes zum Gerichte zu ermöglichen, als das Eintreten eines tiefen Schweigens, zu dem der dann folgende Triumphgesang 7, 10 ff. einen wundervollen Kontrast bildet.

Sehr dankbar würde ich sein, wenn mir jemand sagen wollte, weshalb zur Bestimmung des Zeitmafses der σιγή der Ausdruck ὡς ἡμίωρον gebraucht ist. — Erinnern will ich noch daran, dafs von einer tiefen Stille, welche der himmlischen Seligkeit vorangeht, auch 4 Esra 7, 29 ff. berichtet: „et erit post annos hos (d. i. nach dem 400 Jahre dauernden messianischen Reiche) et morietur filius meus Christus et omnes qui spiramentum habent homines et convertetur saeculum in antiquum silentium diebus septem sicut in prioribus iniciis ita ut nemo derelinquatur et erit post dies septem et promptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae.“ Ob irgendwie eine entfernte Beziehung zwischen dieser Anschauung und Apok. 8, 1 besteht, will ich dahingestellt sein lassen. Jedenfalls handelt es sich auch hier nicht um eine Einleitung für kommende Visionen.

Wie dem Seher auf dem himmlischen Schauplatze 5, 6 auf einmal das Lamm erscheint, so nach dem halbstündigen Schweigen im Himmel die jauchzende Schar der Erlösten 7, 9 ff. Nach dem Sinne des R ist allerdings die Näherbestimmung ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν im Gegensatz gedacht zu den 144 000 aus den zwölf Stämmen Israels, von denen der zu J[1] gehörige Abschnitt 7, 1—8 berichtet. An sich ist aber in 7, 9 ein solcher Gegensatz ebenso wenig vorhanden wie in 5, 9. Dagegen machen die Worte: ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο, allerdings den Eindruck, von dem R zur Verstärkung des Gegensatzes dieser Schar zu den Israeliten hinzugefügt zu sein; seine Schuld ist es nicht, wenn einige Exegeten den unbegreiflichen Fehler machen, die 144 000 aus Israel und die unzählbare Schar zu identificieren. Reufs meint allerdings: „Il est naturel qu'il les appelle une foule innombrable, car aucun mortel ne comptera 144 000 hommes d'un seul coup d'oeil.“ Aber wenn die Schar bereits gezählt ist und der Verfasser gar beabsichtigt, auszudrücken, dafs es sich in beiden fraglichen Abschnitten um dieselben Personen handele, wie kann dann die gezählte Schar eine unzählbare genannt werden?

Die Erlösten erscheinen in weifsen Kleidern, dem priesterlichen Gewande der 24 Ältesten. Zu diesem Zeichen der Gott

wohlgefälligen Reinheit treten φοίνικες, Palmenzweige, als Ausdruck der Festfreude; vgl. 2 Makk. 10, 7. Mit Recht hat sich Hengstenberg energisch gegen diejenigen gewandt, welche in den Palmen ein Symbol des Sieges sehen, eine Ansicht, die letzthin noch von Reuſs aufgestellt ist. Der ganze Zusammenhang widerspricht dieser Auffassung. Nicht als Sieger, sondern als solche, die aus der groſsen Trübsal erlöst sind, erscheinen die Jauchzenden nach 7, 14 und 6, 9—11. Will man ein Fest nennen, dem dieser Zug des Palmentragens entnommen ist, so darf man nicht auf die griechischen Spiele, sondern nur auf das jüdische Laubhüttenfest hinweisen. Das ist um so gewisser, als im ersten Abschnitte gezeigt ist, daſs die Bezeichnung ὁ νικῶν für den Gerechten stets auf Rechnung des R kommt. Ob sich in der apokalyptischen Scene noch andere Züge des Laubhüttenfestes finden, wird weiter unten besprochen werden.

Der Gesang, welchen die Erlösten anstimmen, unterscheidet sich charakteristisch dadurch von den Liedern des 4. und 5. Kapitels, daſs Gott und dem Lamme nicht Lob und Kraft, sondern σωτηρία zugesprochen wird. Es entspricht das der Stelle dieser Hymnen in der Entwickelung der Zukunftsbilder. Als Antwort auf das Lied der Erlösten folgt ein abschlieſsender Gesang der Engel, der seinen Schluſscharakter in dem ἀμήν und der Siebenzahl der Lobattribute (wie 5, 12) kundgiebt.

Es ist einseitig, wenn Düsterdieck bemerkt: „Die zweite Hälfte des Gesichtes enthält eine ausdrückliche Deutung der ersten Hälfte.“ Der Zweck des mit V. 13 beginnenden Zwiegespräches zwischen Johannes und einem der 24 Ältesten ist vor allem der, das in V. 9—12 gezeichnete Bild der himmlischen Seligkeit zu ergänzen, und zwar durch Züge, deren bildliche Darstellung in dem vorliegenden visionären Rahmen nicht gut möglich war. Der Älteste fragt, als was der Seher die groſse Schar derjenigen betrachte, die mit weiſsen Kleidern angethan sind. Es ist nicht zufällig, daſs an dieser Stelle die φοίνικες nicht genannt sind. Dieselben passen als Zeichen der Freudenfeier zu den Gesängen, welche V. 10 ff. angestimmt werden; im folgenden wird dagegen

das priesterliche λατρεύειν der Erlösten hervorgehoben (V. 15), und dazu stimmen die weifsen Kleider. Näher wird die Frage des Ältesten τίνες εἰσίν präzisiert durch: πόθεν ἦλθον; und hieran knüpft sich zunächst die Ausführung in V. 14: οὗτοί εἰσιν οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης. Das Participium des Präsens veranschaulicht das Kommen der Erlösten als ein gegenwärtig sich vollziehendes, wie es ja auch faktisch dieser Vision als Darstellung des Schlusses der Vollendung entspricht. Nicht die, welche längst in himmlischer Seligkeit sich befinden, werden geschildert, sondern die, welche eben jetzt aus der grofsen Endtrübsal zur Freude des Himmels kommen. Es ist beachtenswert, dafs sich Düsterdieck zur Erklärung des Begriffes ἡ θλῖψις ἡ μεγάλη ganz richtig auf Matth. 24 beruft und dann doch bemerkt, diese Trübsal sei noch nach 6, 17, also im siebenten Siegel zu erwarten. Wird nicht als Schlufs der Wehen, welche der Parusie vorausgehen sollen, in Matth. 24, 29 eben dasselbe genannt, was Inhalt der sechsten Siegelvision ist? Und nun soll die grofse Trübsal noch auf die sechste Vision folgen? Zu solchen Schwierigkeiten kommt man, wenn man die Einheit der Apokalypse festhalten will.

Die, welche die grofse Trübsal auf Erden mit der himmlischen Seligkeit vertauscht haben, sind solches Heiles teilhaftig geworden, weil sie ihre Kleider gewaschen und gebleicht haben im Blute des Lammes; vgl. die Bemerkungen zu 1, 5. Wie das beschmutzte Kleid ein Bild der sittlichen Verderbtheit ist (vgl. 3, 4. Jes. 64, 5. Zach. 3, 4) und umgekehrt weifse Kleider Bild der sittlichen Reinheit, so kann der Zustand der sittlichen Erneuerung ausgedrückt werden durch das Waschen der befleckten Gewänder; und sofern solche sittliche Erneuerung geschieht durch Anschlufs an die durch Christi Blutvergiefsen geschaffene Erlösung, kann von einem Waschen und Bleichen der Kleider im Blute des Lammes geredet werden. So gereinigt können die Erlösten in die Gemeinschaft der priesterlichen Ältesten eingehen und Gott Dienst erweisen in seinem himmlischen Tempel, wo er über ihnen zeltet. Dafs das Urbild dieser Beschreibung nicht das Laubhüttenfest sein kann, sondern nur der Tempel mit der Schechinah, ist ohne viele

Worte klar. — Zu der Beschreibung der priesterlichen Würde, welche die Erlösten im Himmel erlangt haben, tritt die der Seligkeit. Dieselbe faſst sich in zwei alttestamentliche Stellen, welche sich auf das Glück des befreiten Volkes Israel beziehen; V. 16 und 17ª stammt aus Jes. 49, 10, V. 17ᵇ aus Jes. 25, 8. Daſs die Worte aus Jes. 49, 10: כִּי־מְרַחֲמָם יְנַהֲגֵם, neutestamentlich umgewandelt werden (ähnlich Ps. Sal. 17, 45: *ποιμαίνων τὸ ποιμνίον κυρίου*), ist weniger auffallend, als daſs von dem Lamme, das nach 5, 6 seine Stellung hatte zwischen dem Thron mit den Cheruben einerseits und den 24 Ältesten andererseits, in 7, 17 gesagt wird, es habe seine Stellung *ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου*. Verschiedene Exegeten glauben, daſs mit dieser Wendung nichts anderes ausgedrückt sei, als was 5, 6 sagt, und übersetzen demgemäſs „das Lamm, das gegen die Mitte des Thrones hin gerichtet ist.“ Allein zunächst begreift sich die pedantische Weitläuftigkeit eines solchen Ausdruckes nicht. Wozu muſste denn betont werden, daſs die Richtung des Lammes gegen den Thron genau auf die Mitte desselben gestellt sei? Überdies erschien das Lamm 5, 6 gegen die rechte Seite des Thrones gerichtet, da es von der rechten Hand Gottes das Buch der Zukunft genommen hat. Die Ansicht, daſs es diese Richtung auch ferner beibehalten habe, würde eine höchst unnatürliche Situation voraussetzen: Das Lamm, welches von den vor dem Throne befindlichen Ältesten und den Engeln angebetet wird, dreht ihnen den Rücken zu und ebenso dem Seher, für den doch das Buch geöffnet werden soll. Es ist gar nicht zu zweifeln, daſs das Lamm, nachdem es gekommen ist und aus der Rechten Gottes das Zukunftsbuch genommen hat, sich den an den folgenden Handlungen teilnehmenden Personen zuwendet, und es ist nicht einzusehen, weshalb es sich hernach wieder zum Throne hinwenden sollte. Daſs *ἀνὰ μέσον*, das LXX zur Übersetzung von בְּתוֹךְ gebrauchen (vgl. z. B. Jos. 19, 1), wesentlich denselben Sinn haben kann wie *ἐν μέσῳ*, ist nicht fraglich (vgl. z. B. Sir. 27, 2 und Grimm, Lexicon in N. T. zu *ἀνά*). Zeigt nun 5, 6 verglichen mit 4, 6, daſs die Cherube mit zum *θρόνος* gehören, so beruht es doch wohl auf einer eingebildeten Schwierigkeit,

wenn Düsterdieck meint, es könne nicht vom Lamme inmitten des Thrones geredet werden. Allerdings wird damit eine andere Stellung angegeben als die 5, 6; aber diese Veränderung entspricht dem neuen Zusammenhange. Das Lamm, ehedem vor dem Throne stehend, um aus der Hand Gottes das Buch zu empfangen, steht jetzt als der, der gleiche Ehre und Anbetung mit Gott geniefst, auf dem Throne der Herrschaft, um von dort herabzusteigen und die Erlösten zu erfrischen und zu trösten. Von einem Mittleramte Christi ist übrigens hier so wenig die Rede wie in 5, 6.

Beide Schriftstellen, in welche der Älteste die Beschreibung der himmlischen Seligkeit kleidet, werden in ihren ursprünglichen Zusammenhängen als Worte Gottes charakterisiert. Jes. 49, 8 beginnt die Rede: כֹּה אָמַר יְהוָה, und Jes. 25, 8 schliefst ab mit den Worten: כִּי יְהוָה דִּבֵּר. Dem entspricht es, dafs der Älteste seine Rede schliefst, indem er bemerkt: *οὗτοι οἱ λόγοι οἱ ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσίν* 19, 9^b (über den Anschlufs von 19, 9^b an 7, 17 vgl. S. 198 ff.). Es ist sehr beachtenswert, dafs die Parallelen des R 21, 5. 22, 6 beide nur lauten: *οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί*; nur einige untergeordnete Zeugen (Q 7. 92. Syr) fügen zu 21, 5 ein *τοῦ θεοῦ* hinzu. Dort wird die vorangehende Ausführung als wahrhaftige Rede bezeichnet, in 19, 9^b dagegen als wirkliche Gottesworte, was vollständig dem Schlufssatz der zuletzt in 7, 17 angewandten Stelle, Jes. 25, 8, entspricht, wo die Verheifsung als Gotteswort bezeichnet und dadurch als zuverlässig versiegelt wird. Sollte in 19, 9^b der Artikel vor *ἀληθινοί*, den Düsterdieck als besonders schwierig auf Grund von A. min. festhält, nicht ein blofses Schreibversehen sein, so würde sich auch in dieser Form die Bemerkung als Hinweis auf zwei bekannte Gottesaussprüche vorzüglich an 7, 17 anschliefsen.

Dafs der Seher vor der lichten Gestalt des gekrönten Ältesten niedersinkt, kann nicht Wunder nehmen. Allein er wird an dieser Huldigung energisch gehindert mit dem Hinweise darauf, dafs der Älteste nichts anderes sei als ein Mitknecht des Sehers und der anderen Christen, dafs es für sie alle nur einen Herrn gebe und einen Dienst, den Gottes. Der Aufforderung: *τῷ θεῷ*

προσκύνησον, nachkommend, wird der Seher sich den Gebeten anschliefsen, welche die jetzt abschliefsende himmlische Scene eingeleitet haben; vgl. Hen. 39, 10 ff. und besonders den Abschlufs der Bilderreden Hen. 71, 11 f.: „Und ich fiel auf mein Angesicht und mein ganzer Leib schmolz zusammen und mein Geist wurde verwandelt; und ich schrie mit lauter Stimme, mit dem Geiste der Kraft, und pries und rühmte und erhob. Und diese Lobpreisungen, die aus meinem Munde ausgingen, waren wohlgefällig vor jenem Haupte der Tage."

So hat denn Johannes den Worten Jesu 4, 1 entsprechend im Gesichte gesehen, was nach Gottes Ratschlufs geschehen mufs, von den Ereignissen an, die in der Gegenwart bereits vollendet dastehen, bis zu dem seligen Ende derjenigen, die als treue Knechte Christi unter der Trübsal der Gegenwart geduldig ausharren. Es ist nicht anders zu erwarten, als dafs Johannes, nachdem er das himmlische Bild gesehen hat, in welchem Jesus zu ihm selbst in keine direkte Beziehung trat, in den Zustand zurücktreten werde, der 1, 9 ff. beschrieben ist. Die Richtigkeit dieser Vermutung bewährt sich durch den Schlufs des Buches, über dessen eigentümliche Gestalt und Sinn bereits S. 221 ff. länger verhandelt ist.

Schlufs, 22, 8. 10—13. 16. 17b. 18a. 20. 21.

Der Wechsel der Scene wird durch die Worte 22, 8: *κἀγὼ Ἰωάννης ὁ ἀκούων καὶ βλέπων ταῦτα*, markiert, die man nicht übersetzen darf: „Und ich Johannes, der dieses hörte und sah", sondern: „Und ich Johannes bin es etc." Von einer Hervorhebung seiner Person dem in den vorhergehenden Versen sprechenden Engel gegenüber kann keine Rede sein. Er betont vielmehr, dafs er, Johannes, wirklich jene sieben himmlischen Gesichte gesehen und, was dem Schlufs der siebenten Vision entsprechend an erster Stelle bemerkt wird, die dabei laut gewordenen Worte gehört habe. Der Grund für diese Versicherung aber ist nicht wie in 1 Joh. 1, 1 ff. Joh. 19, 35 das Bestreben, dem Zweifel seiner Leser entgegenzutreten, woran zu denken kein Anlafs vorliegt und was, wie in den eben angeführten Stellen, mit völliger Deutlichkeit ausgesprochen sein müfste. Vielmehr ist es eine Äufserung, in welcher Johannes die Identität seiner Person mit derjenigen, wel-

che so wunderbare Gesichte geschaut hat, vor sich selbst feststellt; eine Äufserung, die begreiflich genug ist, wenn man z. B. auf die Bemerkung achtet, mit der Paulus einer solchen himmlischen Verzückung gedenkt, 2 Kor. 12, 2: *εἴτε ἐν σώματι, οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος, οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν.* Insofern entspricht die Bemerkung 22, 8[a] der Stimmung des Johannes, als er sich aus dem Himmel wieder nach seinem irdischen Aufenthalte in Patmos versetzt sah. Dem gegenüber dürfte es doch etwas schwer halten, die Ansicht zu verteidigen, dafs des Johannes Gesichte nur künstlerische litterarische Fiktionen seien.

Johannes befindet sich wieder auf Patmos allein mit dem, der ihm solche Gesichte gezeigt hat, und fällt wie 1, 17 anbetend vor ihm nieder, was ihm Jesus nicht wie der Älteste 19, 10 wehrt; vielmehr erhält er so von ihm die letzten Aufträge über die Aufzeichnungen, die er von dem Geschauten machen soll, und von denen Johannes aus seiner augenblicklichen Situation heraus wie von bereits gemachten redet. Wenn dem Daniel am Ende der ihm gewordenen Offenbarungen gesagt wird, er solle seine Schrift versiegeln bis auf die Zeit der Erfüllung (Dan. 12, 4), so wird dem Johannes hier der entgegengesetzte Rat gegeben *μὴ σφραγίσῃς,* der sich begreift, wenn es heifst: *ὁ καιρὸς ἐγγύς ἐστιν.* — Ebenfalls in offenbarer Anlehnung an den Schlufs des Danielbuches (12, 10 vgl. auch 4 Esra 14, 45) bemerkt Jesus dann, der Ungerechte möge ferner Unrecht thun und der Schmutzige sich beschmutzen, und andererseits in zwei den vorigen genau parallelen Sätzen, der Gerechte möge ferner Gerechtigkeit üben und der Heilige ferner sich heiligen. Der Sinn dieser Worte wird nur begriffen, wenn man sie in dem Rahmen der Sätze: *ὁ καιρὸς ἐγγύς ἐστιν,* und: *ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ,* beläfst. Mag der Frevler, der sich nicht bekehren will, weiter freveln; seine Zeit ist gemessen. Mag aber auch der Gerechte in der Heiligung nicht ermüden; die Zeit der Prüfung ist ebenfalls gemessen. Christus erscheint und giebt einem Jeden seinem Werke entsprechend. Nicht als Predigt des Johannes ist V. 11 zu deuten, sondern als Rede Jesu an Johannes, und deshalb ist es verkehrt, wenn man den Gedanken ausgedrückt findet, durch Verkündigung

jenes Satzes V. 11 solle das Böse und Gute veranlaſst werden, sich zur vollen Höhe zu entfalten, damit dann die entsprechende Vergeltung eintreten könne. Daſs der Satz ὁ ῥυπαρὸς ῥυπαρευθήτω ἔτι ganz besonders auf die sittlichen Vergehungen abzielt, von denen in den sieben Sendschreiben soviel die Rede ist, braucht wohl nur angedeutet zu werden. Den Hinweis auf sein Kommen schlieſst Jesus mit den Worten ab, daſs er der erste und der letzte sei; vgl. 1, 17. 2, 8. Jes. 44, 6.

An die Bemerkung Jesu über das von Johannes zu schreibende Buch V. 10—13 schlieſst sich eine solche über die Leser desselben, resp. diejenigen, welche dasselbe vorlesen hören. Dieselbe beginnt mit der Versicherung, daſs Jesus der Übersender des *βιβλίον* sei. Die volle Kraft des *ἐγὼ Ἰησοῦς* wird man erst dann empfinden, wenn man erkannt hat, daſs V. 14 und 15 von dem R in die Rede Jesu eingeschoben sind. Jesus selbst, nicht etwa Johannes ist es, auf dessen Veranlassung der Bote den Auftrag erhalten hat, Jesu *μαρτυρία* den Betreffenden zu überbringen. Aber wer sind diese? Bei der Lesart *ταῖς ἐκκλησίαις* kann es nicht zweifelhaft sein. Allein bereits auf S. 224 ist darauf hingewiesen, daſs diese Lesart nicht genügend bezeugt ist. Es ist indes zu beachten, daſs dieselbe viel schwieriger ist als *ἐπὶ* (*ἐν*) *ταῖς ἐκκλησίαις*, die sich um so leichter begreift, als in Kap. 2 und 3 die Schrift als an die *ἄγγελοι* der Gemeinden und nicht an diese selbst gerichtet erscheint, und als in den Zusätzen zu den Sendschreiben nicht die Gemeinden aufgefordert werden zu hören, sondern ein jeglicher, der Ohren hat, zu hören, was der Geist den Gemeinden sagt. So läſst sich leicht annehmen, daſs der R oder auch spätere Abschreiber *ἐπί* (*ἐν*) zu *ταῖς ἐκκλησίαις* hinzufügten, so daſs sich *ὑμῖν* auf die als Bischöfe gedeuteten Gemeindeengel oder auf einen unbestimmten Leserkreis beziehen muſste. Beachtet man indessen, daſs der Schluſs von U in seinem brieflichen Charakter ganz dem Eingange entspricht und daſs in letzterem als Leser der Schrift die *ἑπτὰ ἐκκλησίαι* bezeichnet sind (vgl. 1, 4. 11), so muſs es als die natürlichste Annahme gelten, wenn auch 22, 16 die Gemeinden als diejenigen gedacht sind,

denen das Zeugnis des Buches gelten soll, und zwar die bestimmten sieben Gemeinden Klein-Asiens, nicht die Gesamtchristenheit, welche vom R in V. 17 als *ἡ νύμφη* eingeführt wird.

Was hat es nun zu bedeuten, dafs Jesus, der sich als Urheber der Sendung des apokalyptischen Buches bezeichnet, von sich aussagt: *ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυείδ, ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός*? Dafs diese Worte auf messianische Weissagungen (Jes. 11, 10: שֹׁרֶשׁ יִשַׁי LXX *ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί*; Num. 24, 17: דָּרַךְ כּוֹכָב מִיַּעֲקֹב, LXX *ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ*) zurückweisen, scheint mir gewifs zu sein. Bei der Wendung *ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός* wäre das wohl weniger bezweifelt worden, wenn man sich durch die Verwendung dieser Stelle bei R 2, 28 nicht hätte irre machen lassen. Möglich ist es immerhin, dafs in dieser zweiten Bezeichnung, die Jesum sicher als königlichen Herrscher charakterisiert (vgl. Jes. 14, 12), noch andere aufserkanonische Weissagungen mitgewirkt haben; vgl. z. B. Testam. Levi 18, Testam. Juda 24. Beachtet man nun, dafs in den Sendschreiben der Gegensatz, in welchem die christliche Gemeinde sich befindet, wesentlich der zu den sie verfolgenden (resp. sie verführenden) Juden ist, so begreift es sich, dafs sich Jesus als der verheifsene Messias der Juden einführt und sich damit nicht blofs an die zu stärkenden Gemeinden wendet, sondern auch an solche, welche denselben noch nicht angehören. Das wird durch das Folgende bestätigt, sofern sich Jesus in V. 18 nicht mehr blofs an die Gemeinden kehrt, sondern an einen jeden, der die Worte der Weissagung des von Johannes geschriebenen Buches hört, und in V. 17 an seine Selbstbezeichnung die Aufforderung knüpft: *ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν.* Ihnen allen gilt der Zuruf *ναί, ἔρχομαι ταχύ.*

Der zu Jesu Füfsen niedergesunkene Seher antwortet auf diese Ausführung mit der sehnlichen Bitte: *ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ.* Damit ist die Vision zu Ende, der Menschensohn entschwindet dem Blicke des Johannes, dieser aber beschliefst das Schreiben, in welchem er den sieben Gemeinden die ihm zu Teil gewordene Offenbarung berichtet, mit dem brieflichen Segenswunsche, in dessen

Form die Bitte des Sehers nachklingt. So sicher es ist, dafs ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ zu lesen ist (Ἰησοῦ Χριστοῦ Q 7. 38. 91. Vulg. Memph. Arm. Aeth. Syr), so schwer läfst sich bestimmen, ob zum Schlufs μετὰ πάντων oder μετὰ τῶν ἁγίων zu lesen sei. Ich halte die letztgenannte Lesart gegen Tischendorf und mit Tregelles und Hort für die richtige. Die von Q min. verss. vertretene μετὰ πάντων τῶν ἁγίων ist nichts anderes als eine Kombination der beiden erstgenannten, während μεθ' ὑμῶν oder μετὰ πάντων ὑμῶν sich schon infolge ihrer ungenügenden Bezeugung als aus dem Bestreben stammend erklären, die Schlufsformel der Apokalypse derjenigen anderer neutestamentlicher Schriften anzunähern. Aus eben diesem Bestreben wird auch die oben genannte Lesart μετὰ πάντων (A am) stammen (vgl. 1 Kor. 16, 23. 2 Kor. 13, 13), während die von א bezeugte μετὰ τῶν ἁγίων schon durch ihre Eigenart vor dem Verdachte einer Konjektur geschützt ist. — Ob das abschliefsende ἀμήν in U gestanden hat, möchte ich bezweifeln. Da aber nachgewiesen ist, dafs die von R herrührende gegenwärtige Form der neutestamentlichen Apokalypse zum Zweck kirchlicher Vorlesung geschaffen ist, so halte ich es nicht für unwahrscheinlich, dafs das gut bezeugte ἀμήν mit Recht seinen Platz einnimmt.

3.

Die erste jüdische Apokalypse.

Die Versiegelung der 144000 aus Israel 7,1—8.

So wenig es möglich ist, zwischen Kap. 7 und dem Vorhergehenden einen inneren Zusammenhang zu erkennen, wie das im ersten Abschnitt nachgewiesen ist (vgl. S. 80 ff.), so wenig ist der Beginn der ersten jüdischen Apokalypse an sich vollständig und lückenlos. Es versteht sich von selbst, dafs ursprünglich vor dem mit 7, 1 beginnenden Berichte über die Vorbereitungen zu den Strafgerichten eine Einleitung gestanden hat, ähnlich wie die zu J^2 in Kap. 10. Jedenfalls liegt gar kein Grund vor, anzunehmen, dafs der unbekannte Seher wie Johannes in Kap. 4—6 seinen

Standort im Himmel gehabt habe. In den Himmel entrückt werden die Seher nur, wenn sie dort etwas hören oder schauen sollen (so Johannes das Öffnen des in Gottes Hand befindlichen Zukunftsbuches); wenn derartiges nicht stattfindet, so bleiben sie natürlich auf der Erde wie Johannes in den drei ersten Kapiteln der Apokalypse. Das nun, was der Seher von J^1 schaut, geschieht zum gröſsten Teile auf der Erde; handelt es sich doch auch im urprünglichen Texte nicht um einen himmlischen Tempel, sondern um den in Jerusalem; vgl. S. 88 f. Was aber in Kap. 12 im Himmel geschieht, ist doch so vorgestellt, daſs es von der Erde aus gesehen werden kann; vgl. auch zu 12, 18. Was kann unter diesen Umständen zu der Annahme veranlassen, der Seher habe sich im Himmel befunden? Reuſs meint freilich zu 7, 4: „Il est essentiel de remarquer qu'en ce moment le prophète se trouve encore transporté en extase au ciel; l'opération de l'impression du sceau sur les fronts est censée se faire sur la terre, où les fidèles vivent encore. Il ne les aperçoit qu'après l'opération dont le résultat est annoncé au ciel par l'ange.“ Das heiſst merkwürdig viel aus den Worten: *καὶ ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐσφραγισμένων*, herausgelesen! Nirgends steht etwas von einem Engel, der dem Seher die Kunde von der versiegelten Schar in den Himmel gebracht; nirgends auch, daſs der Seher die Schar nicht mit Augen geschaut habe. In V. 4 ist nur ausgedrückt, daſs er die Zahl der Versiegelten gehört habe. Bei der groſsen Anzahl versteht es sich doch wohl, daſs er nicht zugleich mit dem Sehen der Schar über die Zahl der Personen orientiert sein konnte. Bleek bemerkt ganz richtig: „Der Seher hört diese Zahlen bloſs aussprechen durch einen Engel als das Resultat der als geschehen vorausgesetzten Versiegelung, da es eben zu viele waren, um sie selbst zu zählen.“ Es liegt also nicht der geringste Grund vor, hier an einen Aufenthalt des Sehers im Himmel zu denken.

In dem ersten Zuge der Vision (7, 1) liegt nun eine eigentümliche Schwierigkeit, nicht an sich, sondern was das Verhältnis desselben zu der weiteren Entwickelung der Visionen betrifft. Es erscheinen vier Engel an den vier Ecken der Erde stehend, welche

die vier Winde festhalten. Die Vorstellung von Winden, welche an den vier Ecken der Erde ihr Haus haben, dessen Thore sie dann verlassen, um über die Erde zu blasen, ist ein ebenso bekanntes Stück der Naturbetrachtung der Juden, als die, dafs die Winde von Engeln geleitet werden; vgl. Hen. 34—36. 76. 77. 60, 12. 69, 22. Dafs die Winde festgehalten werden, kann nur den Sinn haben, dafs sie an den zerstörenden Wirkungen gehindert werden, welche eintreten müssen, wenn sie alle losgelassen werden. In der interessanten Beschreibung über die Wirksamkeit der Winde Hen. 76 heifst es von den zwölf Thoren, von denen je drei einem Winde zugehören: „Durch vier derselben kommen Winde des Segens und Wohlseins hervor, und aus jenen acht kommen Winde der Plage hervor; wann sie gesendet werden, richten sie Zerstörung an auf der ganzen Erde und im Wasser auf ihr und an allen, die darauf wohnen, und an allem, was im Wasser und auf dem Festland ist“ (76, 4). Diese Vorstellung zeigt deutlich, was es mit einem Losgelassenwerden der vier Winde auf sich hat, und dafs Bengels Ansicht, dafs das Halten der Winde ihre wohlthätigen Wirkungen verhindere, auch in dieser Beziehung unhaltbar ist; vgl. auch Dan. 7, 2. Einen indirekten Beweis hierfür liefert auch U. Denn die vier Reiter, mit denen dort die Siegelvisionen als mit Bringern von allerlei Unheil anheben, sind das Gegenstück zu den vier Windengeln aus J¹, wie bei einem Blick auf die Grundstelle Zach. 6, 5 offen vorliegt. — Sollen nun die durch Loslassung der Winde zugleich mit entfesselten Plagen nur so lange aufgehalten werden, als bis die 144 000 aus Israel versiegelt sind, so sollte man erwarten, dafs nach der Versiegelung zunächst die vier Winde losgelassen werden würden. Das ist aber nicht der Fall; im Gegenteil, es wird auf dieselben nachher gar nicht wieder Rücksicht genommen. Diese höchst merkwürdige Erscheinung erklärt sich nur, wenn man auch bei J¹ im Auge behält, dafs hier eine originale Produktion von apokalyptischem Materiale nur in beschränkter Weise vorliegt, und dafs die Visionen vielfach in bunter Weise aus verschiedenartigen Stoffen zusammengefügt sind. Dafs es in der apokalyptischen Litteratur visionäre Bilder gegeben hat, in denen

die Endplagen so dargestellt waren, dafs zuerst die vier Winde losgelassen wurden, von denen ein jeder dann sein besonderes Zerstörungswerk verrichtete, kann man schon aus den vier ersten Siegelvisionen schliefsen. J^1 hat nun in seinen Visionen ein Stück dieses Bildes aufgenommen, demselben dann aber keine weiteren Folgen gegeben, vielmehr die Ausführung der Plagen nach einem anderen Muster beschrieben. Diese Thatsache, am Eingang von J^1 stehend, ist geeignet, auch hier vor der Illusion zu warnen, als ob es möglich wäre, in Schriften von solchem Ursprunge einen individuell ausgeprägten Stil zu erkennen und in allen einzelnen Zügen sichere Hinweise auf die besonderen geschichtlichen Verhältnisse zu finden, aus denen sie stammen.

Die durch die Winde auszurichtende Schädigung wird zweimal, V. 1 und 3, bezeichnet als eine solche, welche Erde, Meer und Bäume zum Gegenstand hat; einmal, in V. 2, wird nur Erde und Meer genannt. Man meint nun, die Bäume seien an den beiden ersten Stellen nur genannt als ein poetischer Einzelzug, weil der Sturm die Bäume vor anderen Gegenständen trifft und knickt. Es zeigt diese Reflexion, dafs man sich die Wirkung der Winde falsch vorstellt. Dieselbe besteht nicht im Blasen an sich; dieses ist nur Mittel, um alles mögliche Unheil über die Erde zu bringen: Kälte, Frost, Trockenheit, Glut, Pest, Heuschrecken u. s. w., wie man das Nähere davon Hen. 76 nachlesen kann. Werden die Bäume neben der Erde genannt, so hat das einen ähnlichen Sinn, wie wenn der Seher 9, 4 als Gegenstand der Zerstörung durch Heuschrecken nebeneinander stellt *τὸν χόρτον τῆς γῆς οὐδὲ πᾶν χλωρὸν οὐδὲ πᾶν δένδρον*. Wenn nun an unserer Stelle die Bäume nicht nach der Erde, sondern nach dem Meere genannt werden, so hat das seinen einfachen Grund darin, dafs neben der Erde zuerst das Tiefere, sodann das Höhere erwähnt wird. Dafs übrigens die Schädigung der Bäume auch in unserm Zusammenhange nicht oder doch nicht allein durch Zerbrechen stattfindet, zeigt aufser 9, 4 auch 8, 7. In beiden Stellen sind solche Wirkungen genannt, wie sie nach Hen. 76 auf das Wehen gewisser Winde zurückgeführt werden. Daraus erhellt aber noch deutlicher,

wie leicht es für J[1] war, seine Visionen durch Hinweis auf die vier Winde einzuleiten und nachher dann nur von allerlei Plagen zu berichten, deren Zusammenhang mit den Winden nicht ausgedrückt wird. Ein Mangel in der Darstellung bleibt natürlich bestehen; derselbe läſst sich eben, wie bereits bemerkt, aus der immer neuen Verwendung und Kombinierung der überlieferten apokalyptischen Bilder erklären. Anstatt dessen bringt Düsterdieck folgende Deutung, der ich nach dem bisher Ausgeführten nichts mehr hinzuzufügen habe: „Daſs aus dem eröffneten siebenten Siegel nicht verheerende Sturmwinde, sondern mancherlei andere Plagen hervorgehen, hat in formeller Hinsicht darin seinen Grund, daſs das nachfolgende Siegelgesicht nicht füglich ein Moment aus der zwischen die beiden letzten Siegel einfallenden einfachen Vision aufnehmen und weiterführen kann(?); in der Sache aber entsteht nur dann eine Schwierigkeit, wenn man, durch ein mechanisches Haften am Buchstaben gehindert, sich nicht darein finden kann, daſs die heilige Phantasie des Propheten 7, 1 Stürme bevorstehen sieht, welche nachher doch nicht in ihrem Kommen geschaut werden, weil an die Stelle der verheerenden Winde Hagel und Feuer und andere Plagen treten.“ — Eine solche Phantasie wäre allerdings mehr verworren als „heilig“.

Den durch die Winde veranlaſsten Plagen soll die Versiegelung von 144000 aus Israel vorausgehen. Zu dem Ende erscheint ein Engel *ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου*. Bleeks Meinung, als solle dieser Ausdruck weniger die östliche Himmelsgegend bezeichnen (so 16, 12. 21, 13) als die Höhe, von der er auf die Erde herabgekommen, scheitert schon an dem Ausdrucke *ἀναβαίνοντα*. Weshalb der Engel von Osten kommt, wird sich wohl nicht mit voller Sicherheit bestimmen lassen. Es entspricht dem Tenor der apokalyptischen Ausführung nicht, wenn man vom Osten nur als von der Region des Lichtes und Heiles redet. Überdies will beachtet sein, daſs das Heil, welches der Engel bringt, nur in Bewahrung vor irdischen Plagen besteht. Mithin ist es durchaus nicht ungehörig, wenn man sich daran erinnert, daſs nach jüdischer Anschauung das Paradies im Osten liegt; vgl. Gen. 2, 8. 3, 24. Hen. 32. Von dem Garten der

Lust und des Lebens, wo der Baum wächst, dessen Genuſs den Menschen ewiges Leben giebt (vgl. auſser den Berichten der Genesis Hen. 25, 4 ff. Apok. Mosis 9 ff. Ev. Nicod. Kap. 19), kommt der Engel, der die Menschen bezeichnet, welche von den Endplagen verschont bleiben sollen. Er trägt ein Siegel des lebendigen Gottes, mit welchem, nach Analogie alten Gebrauches (vgl. Ez. 9, 4), die 144 000 auf ihren Angesichtern als Gott angehörig bezeichnet werden. Für den Sinn dieser Handlung kann ich auf die Auseinandersetzung auf S. 80 ff. hinweisen. Aber nicht unausgesprochen möchte ich lassen, welches Licht auf die unter der Voraussetzung der Einheit der Apokalypse geübte Exegese fällt, wenn man noch bei den neuesten Exegeten die Ansicht findet, die Versiegelung bedeute nicht die Bewahrung vor der Trübsal, sondern vor dem Abfall in derselben. Man nenne doch aus dem Zusammenhange eine einzige Wendung, welche eine solche Fassung begünstigt, von Ez. 9 ganz abgesehen. 9, 4 spricht es ausdrücklich aus, daſs die Versiegelten von der betreffenden Plage selbst verschont werden sollen. Von einer Prüfung des Glaubens ist nirgends die Rede. Eine allen sichtbare, auf das Angesicht gedrückte Versiegelung derjenigen, welche bereits Gottesknechte sind, vor einer hereinbrechenden Plage kann doch unmöglich eine Bedeutung für den Glauben der Versiegelten, sondern nur eine solche für die Mächte haben, welche verderbenbringend über die Erde hereinbrechen und an dem Siegel erkennen, wo sie ihre Wirkungen nicht ausüben dürfen. Aber allerdings haben die betreffenden Exegeten ganz recht, wenn sie behaupten, an anderen Stellen der Apokalypse sei doch das gerade Gegenteil von einer Bewahrung der Gerechten vor den Endplagen zu lesen. Daraus hätten sie nur schlieſsen sollen, daſs Kap. 6 und Kap. 7 nicht aus derselben Quelle stammen.

Auch über die Versiegelten selbst ist bereits im ersten Abschnitte geredet worden. Als dem Volke Israel angehörig werden dieselben mit einer jeden Zweifel ausschlieſsenden Deutlichkeit bezeichnet. Daſs es sich aber um christliche Juden handele, ist nirgends zu lesen. Unter der Voraussetzung, daſs unser Abschnitt wie die vorhergehenden Kapitel aus der Feder eines christlichen Verfassers stammen müsse, hat allerdings Bengel bereits, unter

der freudigen Beistimmung von Düsterdieck und Kübel, behauptet, in der Aufzählung der Stämme finde sich Levi ebenso wie die übrigen behandelt, zum Zeichen, dafs im neuen Bunde seine priesterliche Prärogative dahin sei. Aber was will man denn in diesem Zusammenhange für den priesterlichen Stamm für einen besonderen Vorzug haben? Wo es sich um Bewahrung vor Endplagen handelt, kann doch den Leviten nicht mehr zu Teil werden als den anderen auch. Anders liegt natürlich die Sache Num. 13. Ez. 48. Dagegen ist darauf zu achten, dafs der Stamm Juda an erster Stelle steht und Levi erst ziemlich am Ende der Reihe. Es hat dieses wohl darin den Grund, dafs sich die Hoffnung für die Zukunft, welche sich seit der Makkabäerzeit besonders dem Stamme Levi zugewandt hatte und unter Berücksichtigung der alten messianischen Weissagungen zu dem Schlufs gekommen war, der Messias werde aus Levi und Juda stammen,[1]) sich wieder von dem Stamme Levi ab und energisch dem Stamme Juda zuwendete, wie dieser Prozefs mit seinen geschichtlichen Motiven ganz besonders deutlich in den salomonischen Psalmen vorliegt; vgl. besonders Psalm 4. 8. 17. und dazu Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, S. 138 ff. Es ist nun bekannt, wie sich die Ansicht von der davidischen Abstammung des Messias mit der anderen von seiner Präexistenz kreuzte; vgl. Schürer a. a. O. S. 445 f. Letztere begegnet uns in beiden jüdischen Apokalypsen in der Form, dafs der Messias gleich vom Himmel her als Kriegsheld erscheint; vgl. 14, 14. 19, 11 ff., womit ja eigentlich die Vorstellung einer Geburt aus Davids Stamme ausgeschlossen ist. Wird nun in 7, 5 der Stamm Juda doch in so ausdrücklicher Weise hervorgehoben, so läfst das den Schlufs zu, dafs auch hier der Verfasser von J^1 auf schon geprägte apokalyptische Formen zurückgreift.

Eine andere Eigentümlichkeit unseres Textes ist damit gegeben, dafs der Name Dan fehlt. Vielleicht liegt hier, wie man

1) Vgl. besonders die nebeneinander stehenden Testamente Levi und Juda in den Test. XII. Patr. und meine Schrift: Der Brief des Julius Africanus an Aristides, S. 43 ff., sowie Schürer a. a. O. S. 665 f.

schon oft vermutet hat, ein Schreibfehler vor, so dafs Manasse an die Stelle von Dan gekommen wäre, da der Abschreiber *MAN*, also eine Abkürzung von Manasse las. Hierfür spricht 1) dafs man neben Manasse nicht Joseph, sondern Ephraim erwartet (vgl. das Register 1 Chron. 4 ff. sowie Num. 13, 5 ff.), 2) dafs gerade in der späteren Zeit, wo die zwölf Stämme eine lediglich ideale Gröfse geworden waren, die alten zwölf Namen am Platze waren, ganz abgesehen davon, ob sie existierten oder nicht. Wenn Düsterdieck meint: „Es war unthunlich, Manasse und Ephraim unter dem Namen Joseph zusammenzuschliefsen, weil jene beiden Zweige des ursprünglichen Stammes Joseph mit bedeutender Selbständigkeit von Alters her den übrigen Stämmen zur Seite standen“, so ist das eben eine Reflexion, welche der Lage des späteren Schriftstellers nicht entspricht. Dagegen ist es kein berechtigtes Verlangen, dafs man Manasse und Joseph bei einander stehen haben müfste, wie aus Num. 13, 8. 11 erhellt. Etwas zu einfach macht man sich die Sache freilich, wenn man behauptet, es sei nötig gewesen, immer die Zwölfzahl der Stämme festzuhalten; sei Levi nicht mitgezählt, dann sei Joseph in Ephraim und Manasse zerlegt (so Num. 13. Ez. 48), seien alle drei gezählt, so sei irgend ein anderer Stamm weggelassen. Wenn man sich hier auf Deut. 33 beruft, wo allerdings Simeon fehlt (nicht auch Isaschar, wie Düsterdieck trotz Deut. 33, 18 behauptet), so ist doch zu beachten, dafs Joseph nicht als zwei Stämme gezählt ist (vgl. 33, 13—17), dafs also durch Simeons versehentlichen Ausfall nur elf Stämme dastehen. Dagegen liegt die Sache in 1 Chron. 4 ff. allerdings so, dafs eine Zwölfzahl von Stämmen sich ohne Dan findet; doch unterscheidet sich dieses Register in dem betreffenden Punkte noch immer insofern von Apok. 7, als neben Manasse Ephraim und nicht Joseph steht. Bei solcher Sachlage wird man es unentschieden lassen müssen, ob Dan in Apok. 7 versehentlich oder absichtlich ausgelassen ist. Sollte letzteres der Fall sein, so wird man eben der Ähnlichkeit mit dem Berichte der Chronik wegen sich hüten müssen, den Grund dafür in apokalyptischen Erwägungen zu suchen, wie in der, dafs aus Dan nach Gen. 49, 17 der Antichrist stamme, was in

J[1], wo der Antichrist ein römischer Imperator ist, am wenigsten einen Sinn hätte.

Man sollte erwarten, es würden, nachdem die 144000 aus Israel versiegelt sind, die Gerichtsplagen über die Ungerechten hereinbrechen. Das ist aber ebenso wenig der Fall, als daſs die folgenden Plagen dargestellt werden als Wirkungen der vier Winde. Vielmehr wird die Verschonung von den Plagen noch durch ein neues Vorspiel angedeutet, 8, 2—5, auf dessen eigentümliche Stellung im Ganzen der Visionen aus J[1] bereits auf S. 175 hingewiesen ist. Man erkennt aus allen diesen Zügen, daſs der Apokalyptiker J[1] mehr noch als U aus fester apokalyptischer Tradition schöpft.

Die Einleitung zu den sieben Posaunenvisionen, 8, 2—5.

Daſs die Scene 8, 2—5 nicht im himmlischen Tempel, sondern in dem zu Jerusalem spielt, ist bereits auf S. 87 ff. 94 f. erwogen worden. Von den sieben Engeln, welche vor Gott stehen, aber deshalb sehr wohl auf der Erde erscheinen können (vgl. Tobit 12, 15. Luk. 1, 19), ist schon auf S. 88 geredet. Sie werden mit Trompeten versehen, da sie das Gericht Gottes ankündigen sollen; vgl. 1 Thess. 4, 16 und Apoc. Mosis bei Tischendorf, Apocal. apocr. p. 12: *ἠκούσαμεν τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ σαλπίζοντος ἐν τῇ σάλπιγγι αὐτοῦ ... καὶ εἴπαμεν· ἰδοὺ ὁ θεὸς εἰς τὸν παράδεισον ἔρχεται κρῖναι ἡμᾶς.* Wie diese sieben Engel sichtbar werden, so kommt auch ein anderer und stellt sich neben den Brandopferaltar mit der goldenen Kohlenpfanne, dem *λιβανωτόν*, הַמַּחְתָּה, Ex. 27, 3. 1 Reg. 7, 50, welche dazu bestimmt ist, die zum Räuchern notwendigen Kohlen auf den im Heiligen stehenden goldenen Räucheraltar zu bringen. Ihm wird alsdann reichliches Räucherwerk (in den dazu bestimmten Geräten) gegeben, um dasselbe zu Gunsten der Gebete der Heiligen, d. i. um die Bitten derselben wirksam zu unterstützen, auf dem Räucheraltar darzubringen. Dies geschieht; und sodann kehrt der Engel zum Brandopferaltar zurück und streut die in die Räucherpfanne gefüllten Kohlen auf die Erde aus, worauf Gericht androhende Naturerscheinungen entstehen. Diesen deutlichen Vorgang, der bereits im ersten Abschnitte kurz besprochen ist (vgl. S. 87 ff. 94 f.), haben manche Exegeten in merkwürdiger Weise miſsgedeutet. Sie behaupten, *τὸ θυσιαστή-*

ριον V. 3ᵃ und V. 5 sei identisch mit dem goldenen vor Gott stehenden Räucheraltar in V. 3ᵇ. Die Thatsache, dafs τὸ θυσιαστήριον, הַמִּזְבֵּחַ, ohne Näherbestimmung nie der Räucheraltar ist, und dafs letzterer stets durch Bezeichnung seines Zweckes, seines Standortes und seiner goldenen Aufsenseite charakterisiert wird, weist man zurück mit der Bemerkung, es handele sich hier eben um den himmlischen und nicht um den jerusalemischen Tempel, und das bedinge die Möglichkeit einer Verschiedenheit. Allein selbst wenn jene Voraussetzung richtig wäre, so wird daneben die Vermutung ein Recht haben, dafs das Bild des himmlischen Tempels doch wohl nach dem des irdischen entworfen sei, und dafs, wenn nicht deutliche Gegengründe vorliegen, die Bezeichnung für die irdischen Tempelgeräte auch auf die himmlischen angewendet werden mufs. Diese Ansicht wird nun auch durch den vorliegenden Text gestützt. Wenn es sich hier nur um einen Altar handelte, so würde der Verfasser von dem am θυσιαστήριον stehenden Engel gesagt haben: ἐδόθη αὐτῷ θυμιάματα πολλά, ἵνα δώσει ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων πάντων, und weiter nichts; statt dessen fährt er fort: ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν τὸ ἐνώπιον τοῦ θρόνου (resp. θεοῦ vgl. S. 95), bezeichnet also nicht blofs noch einmal den Altar als die Opferstätte, sondern giebt demselben eine nähere Charakterisierung, die man, wenn es sich in diesen Versen nur um einen Altar handelte, bei der ersten Erwähnung desselben erwarten sollte. Was kann nur der Grund sein, weshalb so viele Exegeten sich sträuben, diese vor Augen liegenden Thatsachen anzuerkennen? Es ist nichts anderes als die Empfindung, dafs eine vollständige Tempelscenerie mit Vorhof, Heiligem und Allerheiligstem in die Himmelsscene Kap. 4 und 5 nicht passe, dafs sie für dort, wie Kübel sich ausdrückt, zu kompliziert sei. Man sagt, τὸ θυσιαστήριον müsse seines Artikels wegen zurückweisen auf 6, 9. Diese Behauptung ist falsch, da Kap. 6 zu U gehört; richtig aber ist, dafs es sich beide Male um denselben Altar handelt. Will man den Charakter desselben nun aus 8, 3 nicht erkennen, so läfst 6, 9 an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Keine Silbe weist darauf hin, dafs auf diesem

Altar geräuchert werde, wohl aber ist es deutlich, dafs er den Charakter des Brandopferaltares trägt (vgl. εἶδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων ... ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν). Um nun das Unglück voll zu machen, erscheinen in der himmlischen Scene Kap. 5 die Ältesten mit Räucherschalen, neben denen der Räucheraltar nicht erwähnt wird und faktisch keinen Platz hat. Man bemerkt dann, λιβανωτός könne nicht die Kohlenpfanne bedeuten, da diese nach Ex. 38, 3 von Kupfer war. Aber 1 Reg. 7, 50 heifst es, dafs die betreffenden Geräte von Gold waren. Dann meint man, den λιβανωτός habe doch der Engel offenbar in der Hand gehabt, um darin die θυμιάματα aufzunehmen. Allein 1) wäre es eine höchst umständliche Art, wenn dem am Räucheraltar Stehenden in die leere Weihrauchbüchse die Weihrauchkörner gethan würden, damit er sie dann auf die Kohlen schütte, 2) entspricht eine solche Vorstellung auch nicht dem Hergang beim Räucheropfer, wo der Priester mit der in einer gestielten Schale ruhenden Weihrauchbüchse das Heiligtum betrat und die etwa herausgefallenen Körner von dem assistierenden Priester in die hohle Hand gethan bekam, 3) wird der λιβανωτός V. 5 ausdrücklich zur Aufnahme des Feuers gebraucht, wozu die Kohlenpfanne da war. Man müfste hier also einen irregulären Gebrauch annehmen, der um so unwahrscheinlicher ist, als sich die Weihrauchbehälter sehr schlecht dazu eignen, Kohlen aufzunehmen. λιβανωτός kann aber deshalb die Kohlenpfanne sehr wohl genannt werden, weil sie zu gewissen Zeiten auch zum Räuchern gebraucht wurde. Vgl. die Artikel „Räuchern“, „Räucherpfanne“ von Delitzsch, bei Riehm a. a. O. II, 1257 ff.; dsgl. zu 15, 5 ff.

So wird es denn wohl bei der Ansicht bleiben, die u. a. Ewald mit grofser Bestimmtheit vertritt, während Reufs das fragliche Problem auffallenderweise gar nicht berührt, dafs in 8, 2—5 von den zwei bekannten Tempelaltären die Rede ist, dafs dadurch aber allerdings eine Situation entsteht, deren Zusammenschmelzung mit der aus U in Kap. 4 und 5 nur zu Ungeheuerlichkeiten führt. Wie die Originalscene Ez. 10 im Tempel zu Jerusalem spielt, so auch die 8, 2—5 berichtete, und wenn es nicht schwierig vorzu-

stellen ist, wie dort der neben dem Brandopferaltar stehende Engel (Ez. 9, 2) die von dem Cherub empfangenen Kohlen über Jerusalem ausstreuen kann, dann ebenso wenig die V. 5 beschriebene Handlung. Der Sinn der 8, 2—5 beschriebenen Doppelhandlung ist deutlich, er entspricht seinem Zwecke nach, wie bereits bemerkt, dem 7, 1—8 beschriebenen Akte. Für die kommenden Plagen wird das Gebet um Verschonung der Gerechten, durch die Engel unterstützt, von Gott angenommen, während ebendieselben die Gerichte Gottes der Welt ankündigen und vorbereiten. Freilich erkennt man deutlich genug, wie 7, 1—8 und 8, 2—5 in dieser Form ursprünglich nicht nebeneinander gestanden haben können. Denn wenn die Gerechten in Gottes Auftrage bereits versiegelt sind, so bedürfen sie nicht mehr der Fürbitte der Engel. — Die Angst vor katholischen Konsequenzen aus unserer Stelle veranlafst manche Exegeten zu wunderlich gequälten Deutungen; die Thätigkeit des Engels soll nur ja keine eigentlich mittlerische sein. Weshalb aber soll hier nicht die Ansicht vorliegen, welche in dem der Apokalypse nahe verwandten Henochbuche einen so häufigen und deutlichen Ausdruck gefunden hat? Vgl. Hen. 9, 3: „Zu euch, o ihr Heiligen des Himmels, klagen die Seelen der Menschen, indem sie sprechen: Schaffet uns Recht bei dem Höchsten!“ 15, 2: „Ihr (Engel) solltet für die Menschen bitten und nicht die Menschen für euch!“ 40, 6: „Und die dritte Stimme (Gabriel) hörte ich bitten und beten für die, welche auf Erden wohnen.“ 40, 7: „Und die vierte Stimme (Fanuel) hörte ich, wie sie die Satane abwehrte und nicht erlaubte, vor den Herrn der Geister zu treten, um die, welche auf Erden wohnen, zu verklagen.“ 47, 1 f.: „Und in jenen Tagen steigt das Gebet der Gerechten und das Blut des Gerechten von der Erde auf vor den Herrn der Geister. In diesen Tagen werden die Heiligen, die oben in den Himmeln wohnen, vereint mit einer Stimme flehen und beten und preisen und danken und rühmen den Namen des Herrn der Geister wegen des Blutes der Gerechten, das vergossen wurde, und des Gebetes der Gerechten, dafs es nicht möge vergeblich sein vor dem Herrn der Geister, dafs ihnen das Gericht vollzogen werde und sie nicht ewig zu warten

haben."[1]) Desgl. 104, 1. Tob. 12, 12. Zach. 1, 12. — Einen sehr fadenscheinigen Grund dafür, dafs die Engel 8, 2 ff. nicht als Fürbitter für die Menschen und als eine Art von Mittlern aufgefafst werden, entnimmt man der Bemerkung 8, 3: *καὶ ἐδόθη αὐτῷ θυμιάματα πολλά*, welche z. B. Düsterdieck dahin deutet, Gott habe dem Engel das Räucherwerk gegeben. Dafs diese Erklärung unzulässig ist, liegt trotz der an dieser Stelle höchst geschmacklosen Berufung auf Hebr. 1, 14 auf der Hand. Dieser Zug kann doch wohl nur aus dem Opferritus gedeutet werden, und wenn Düsterdieck als das Personal seines himmlischen Tempels natürlich die Engel betrachtet, so kann der Opfernde nur von einem anderen Engel den Weihrauch bekommen. Erscheint dagegen der Engel im Tempel zu Jerusalem an Stelle des räuchernden Priesters, so liegt kein Grund vor, anzunehmen, dafs er von einem anderen als dem betreffenden Priester den Weihrauch erhalten habe. Finden die betreffenden Exegeten die Anschauung von der priesterlichen Vertretung der Menschen durch die Engel der neutestamentlichen Theologie nicht entsprechend und speziell in einem unerträglichen Gegensatze stehend zu den wiederholten Äufserungen der ersten Kapitel der Apokalypse, nach denen die Gläubigen selbst als Priester erscheinen, die als solche keiner Vermittelung mit Gott bedürfen, so liegt darin für sie nur eine neue Aufforderung, anzuerkennen, dafs die J^1 zugeschriebenen Stücke weder aus derselben Feder stammen wie die, welche U zugewiesen sind, noch überhaupt christlichen Charakter haben.

Übrigens ist zu bemerken, dafs die Vorstellung in 8, 3 f., wonach der Engel mit dem *λιβανωτός* und dem Weihrauchbehälter in das Heilige geht, um auf dem Räucheraltar zu opfern, insofern der offiziellen Opferform nicht entspricht, als jener Akt nicht in einem Male und von einer Person vollzogen wurde. Dafs das hier geschieht und so unser Opferakt eine gewisse Ähnlichkeit erhält mit dem Räuchern des Hohenpriesters am Versöh-

1) Man sieht übrigens aus diesen Stellen, dafs sich die Engel, wenn sie im Himmel für die Menschen beten, keines Räucheraltars bedienen.

nungstage (Lev. 16, 12), ist bedingt durch den symbolischen Sinn der ganzen Handlung, sofern die Bitte um Errettung der Heiligen identisch ist mit der um das Gericht für die Gottlosen; vgl. aber auch die Bemerkungen zu 15, 5 ff. — Die Behauptung endlich, dafs die grofse Stille 8, 1 erst mit 8, 5 aufhörend gedacht sei, ist durch den Nachweis, dafs 8, 1 zu U gehört, bereits beseitigt.

Die vier ersten Posaunenvisionen 8, 6—12.

Es folgen nun die Plagen, welche durch je einen Posaunenstofs der sieben Engel eingeleitet werden. Auch hier hat man den Eindruck, dafs der Verfasser von J[1] in seiner Darstellung durch bereits fixierte apokalyptische Traditionen bestimmt sei. Darauf weist schon 1 Kor. 15, 52 ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι hin, eine Stelle, die unmöglich von J[1] abhängig sein kann, da von der Auferstehung der Toten bei der letzten Posaune in J[1] nicht die Rede ist. Dasselbe gilt von der die Endplagen anzeigenden tuba in 4 Esra; vgl. 6, 23: „et tuba canet cum sono, quam cum omnes audierint, subito expavescent"; 5, 4: „si autem tibi dederit Altissimus vivere, et videbis post tertiam tubam, et relucescet subito sol noctu et luna in die ter." Die Erscheinungen an Sonne und Mond finden in J[1] nach der vierten, nicht nach der dritten Posaune statt. Immerhin ist die Ähnlichkeit dieser Stelle mit Apoc. 8 auffallend, vor allem noch durch die in J[1] so viel sich findende Dreizahl (ter), die übrigens in sehr bemerkenswerter Weise auch 4 Esra 6, 24 vorkommt: „et erit in illo tempore, debellabunt amici amicos ut inimici, et expavescet terra cum his qui inhabitant eam et venae fontium stabunt et non decurrent in tribus horis." Auch an diesem Punkte ist die Verwandtschaft eine solche, dafs nur der Schlufs berechtigt ist, das apokalyptische Material, auf welches beide Schriften zurückgreifen, stamme zum Teil aus denselben Quellen. — Das Gleiche wird von den Visionen im einzelnen gelten.

Nach dem ersten Posaunenstofs fällt Hagel und Feuer in Blut gemischt auf die Erde. Über das Verhältnis dieser Plage zur vierten ägyptischen ist bereits S. 173 f. verhandelt. Ich verweise jetzt nur noch auf 4 Esra 5, 5: „et de ligno sanguis stillabit"; 5, 8: „et ignis frequenter emittetur." Sib. III, 803.

Nach dem zweiten Posaunenstofs fällt etwas wie ein grofser brennender Berg in das Meer und verwandelt den dritten Teil desselben in Blut. Es liegt hier eine gewisse Analogie zur ersten ägyptischen Plage Ex. 7, 17 ff. vor. Mit den Worten *ὡς ὄρος μέγα πυρὶ καιόμενον ἐβλήθη* hat man nicht recht etwas anzufangen gewufst. Das *ὡς* übersehend hat man von einem in das Meer gestürzten Vulkan geredet, bei dem es übrigens gänzlich unverständlich bliebe, wie er das Wasser zu Blut machen könnte. Andere haben in Jer. 51, 25 eine Parallele gefunden, wo aufser dem auf Babel sich beziehenden Ausdruck הַר שְׂרֵפָה, *ὄρος ἐμπεπυρισμένον*, nach Wort und Gedanken auch nicht eine Spur des Zusammenhanges mit unserer Stelle besteht, obwohl manche Exegeten dieses ohne weiteres voraussetzen. Dagegen bietet das Henochbuch eine wichtige Erläuterung; 18, 13 f. heifst es: „Und entsetzlich war, was ich dort sah: sieben Sterne wie grofse brennende Berge und wie Geister, die mich baten. Sprach der Engel: Dies ist der Ort, wo Himmel und Erde zu Ende sind, zu einem Gefängnis dient dieser für die Sterne des Himmels und für das Heer des Himmels.“ Noch präziser entspricht dem Ausdrucke an unserer Stelle Hen. 21, 3: „Und hier sah ich sieben Sterne des Himmels zusammen an demselben gebunden, wie grofse Berge und flammend wie von Feuer“; ähnlich ist auch Hen. 108, 4. Bei Beachtung dieser Stellen kann es wohl nicht zweifelhaft sein, dafs der flammende Berg, der ins Meer fällt und dasselbe in Blut verwandelt, ebenso wie die Fackel, welche nach der dritten Vision in Funken zersprühend sich auf die Flüsse und Quellen verteilt und sie bitter macht, ein Stern ist.

So verkehrt es ist, bei der zweiten Posaunenvision auf Jer. 51, 25 als Parallele hinzuweisen, so verkehrt, bei der dritten Jes. 14, 12. Dan. 8, 10 heranzuziehen. Es handelt sich hier wie dort um wirkliche Sterne, nicht um etwas, für das der Stern, resp. der brennende Berg, nur Symbol wäre. Andererseits aber versteht es sich von selbst, dafs die Sterne nicht als eine leblose Masse, sondern, der Naturanschauung jener Zeit entsprechend, als belebte Wesen gedacht sind (vgl. Hen. 18, 13: „wie Geister, die

mich baten“). Der beabsichtigten Wirkung dieser bewufsten Wesen entstammt jene wunderbare Verwandlung des Meeres in Blut und der Flüsse und Quellen in Bitterwasser. Beides ist eine eigentümliche Umbildung der ersten ägyptischen Plage. Anstatt einer Verwandlung in Bitterwasser berichtet 4 Esra 5, 9 von einer solchen in Salzwasser: „et in dulcibus aquis salsae invenientur.“ Als göttliches Strafgericht wird das Tränken mit Wermut und Gift Jer. 9, 14. 23, 15 (vgl. auch Thren. 3, 19) angedroht. Die Verbindung des Wermutes (לַעֲנָה), den übrigens LXX nicht durch ἄψινθος übersetzt, mit Gift (רֹאשׁ) an jenen Stellen zeigt, dafs der Hebräer die bittere Pflanze für eine Art Gift hielt, und macht begreiflich, wie an unserer Stelle gesagt werden kann, dafs die Menschen vom Genufs des Bitterwassers sterben. Dafs ἄψινθος als Masculinum gebraucht wird, ist dadurch veranlafst, dafs es als Name von ὁ ἀστήρ gilt; es liegt hier ein ähnlicher Fall vor wie Judas 12, wo das Femininum σπιλάς masculinisch verwendet wird, da der Verfasser σπιλάδες als einen für die Libertiner gebrauchten Namen einführen will (vgl. mein Buch „Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas“, S. 358. 443 ff.).

Nach dem vierten Posaunenstofs wird ein Drittel der Gestirne verfinstert. Die Analogie mit der sechsten ägyptischen Plage Ex. 10, 21 ff. ist offenbar; auch die drei Tage der Finsternis sind bemerkenswert. Auf die noch nähere Verwandtschaft mit 4 Esra 5, 4 ist bereits hingewiesen; desgleichen bietet Ass. Mosis 10, 5 eine interessante Parallele: „sol non dabit lumen et in tenebras convertet se, cornua lunae confringentur et tota convertet se in sanguinem et orbis stellarum conturbabitur.“ Auch die Unregelmäfsigkeiten, von denen Joël 3, 4 und Hen. 80, 4—6 berichten, sind zu beachten.

Wie die Vertreter der Einheit der Apokalypse sich das Verhältnis dieser Vision zur sechsten Siegelvision denken wollen, ist allerdings nicht ganz leicht zu sagen. In einer Anmerkung auf S. 299 verhandelt Düsterdieck darüber mit Ebrard in einer höchst lehrreichen Weise: „Andere Gründe, wie der von Ebrard geltend gemachte: „Wie können Sonne und Mond zum Dritteil verdunkelt werden (8, 12), nachdem sie zuvor schon all ihr Licht verloren

haben (6, 12)"? — woraus folgen soll, dafs 6, 12 in der That hinter 8, 12 gehöre — sind sogar auf dem eigenen Standpunkte zu widerlegen. Denn gegen solche Bedenken darf man sagen: Wie kann 6, 12 von dem ganzen Monde die Rede sein, wenn 8, 12 schon ein Dritteil verdunkelt ist?" Durch den Nachweis der Unrichtigkeit der Anschauung von Ebrard wird die von Düsterdieck nicht richtig! Es geht eben nicht anders, als dafs man anerkennt, dafs hier zwei Parallelberichte vorliegen. Und wenn man liest, wie verständig sich Düsterdieck S. 269 über die sechste Siegelvision ausläfst, so kann man die Hoffnung nicht unterdrücken, dafs er selbst noch einmal auf diesen Standpunkt treten werde.

Die 5. und 6. Posaunenvision 8, 13–9, 21.

Die drei letzten Posaunenvisionen werden von den ersten durch eine besondere Einleitung abgegrenzt, welche auf die Furchtbarkeit der noch kommenden Ereignisse hinweist. Ein im Zenith fliegender Adler kündet mit dreimaligem Weheruf die zukünftigen Ereignisse an. Das Sprechen des Adlers berechtigt nicht zu der Meinung, dafs man es hier mit einem Engel zu thun habe, wie P min Arm meinen, die ἀγγέλου statt ἀετοῦ lesen. Ein Hinweis auf Matth. 24, 28, wo die ἀετοί nur unrichtigerweise als Gerichtsboten gedeutet werden, ist ebenso unzulässig, als wenn man an Deut. 28, 49. Hosea 8, 1. Hab. 1, 8 denkt, wo die Feinde Israels mit Adlern verglichen werden. Der Adler an vorliegender Stelle ist nichts anderes als ein Bote. Dafs ein solcher in der apokalyptischen Litteratur häufiger vorgekommen ist, macht Apok. Bar. 87 wahrscheinlich: „Et fuit, cum consummassem omnia verba epistolae hujus et scripsissem eam cum cura usque ad finem ejus et plicuissem eam et obsignassem eam diligenter et ligassem eam ad collum aquilae, et dimisi et misi eam." — Dadurch, dafs dem ἀετοῦ ein den unbestimmten Artikel vertretendes ἑνός vorangestellt ist, wird zugleich betont, dafs der Adler allein am Himmel erschienen und seinen dreimaligen Schrei ausgestofsen habe, wodurch diese einleitende Scene an feierlichem Ernste noch gewinnt.

Nach dem fünften Posaunenstofs tritt eine grofse Heuschreckenplage ein, über deren Verhältnis zur fünften ägyptischen Plage und zu der entsprechenden Schalenvision S. 170 ff. bereits verhan-

delt ist. Der Seher schaut einen vom Himmel auf die Erde gefallenen Stern, welchem der Schlüssel zum Brunnenschachte der Unterwelt gegeben wird. Was die Streitfrage anlangt, ob es sich hier um einen Stern oder um einen Engel handele, so ist zuerst auf die Bemerkungen über die Sterne in der zweiten und dritten Posaunenvision hinzuweisen; vgl. S. 327 f. Auch die Sterne sind als belebte Wesen zu denken, und oft genug fliefst die Vorstellung von Sternen und Engeln ineinander; vgl. Judic. 5, 20. Job. 38, 7. Eine scharfe Sonderung ist überhaupt unmöglich, da die die Sterne beseelenden Geister in die Klasse der Engel gehören. Man wird deshalb nur fragen dürfen, ob die hier vorliegende visionäre Vorstellung die sei, dafs sich das als Stern vom Himmel herabgefallene Wesen zum Zwecke der Öffnung des Eingangs in die *ἄβυσσος* zu einem Engel umgestaltet habe, oder ob die Vorstellung des Sternes auch nach seinem Sturze auf die Erde festgehalten sei. Dafs letzteres der Fall ist, wird schon durch den Text gefordert. Denn nicht von dem Herabfallen des Sternes, sondern von dem herabgefallenen Sterne ist die Rede. Es zeigt sich in diesem Zuge ein Unterschied von 8, 8. 10, der einfach dadurch bedingt ist, dafs in diesen Stellen schon durch den Fall der Sterne auf die Wasser die betreffende Wirkung erzielt wird, während in 9, 1 dieselbe erst durch die Übergabe der *κλεὶς τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου* vermittelt wird. Nun kann man allerdings fragen, wie der Apokalyptiker sich vorgestellt habe, dafs ein Stern einen Schlüssel bekommt, und ich sehe mich aufser Stande, das hierdurch geforderte Bild sicher zu umschreiben. Dafs es aber nicht an schlagenden Analogieen gerade für eine solche Vorstellung fehlt, ist gewifs. Die bekannte Tiervision Hen. 85 ff. berichtet das Herabsteigen der unzüchtigen Engel (Gen. 6) so (vgl. 86, 1): „Und wiederum sah ich mit meinen Augen, während ich schlief, und sahe den Himmel oben, und siehe ein Stern fiel vom Himmel herab, und er erhob sich und frafs und weidete zwischen jenen Farren.“ Das Bemerkenswerte an dieser sehr deutlichen Parallele zu Apoc. 9, 1 ist nicht blofs, dafs dem Sterne eine Thätigkeit zugeschrieben wird, die wir uns bei einem Sterne nicht

vorstellen können, sondern dafs dieselbe auch bei einem Engel unvorstellbar ist. Vgl. auch 86, 3. 4. 90, 21. Während in diesen Stellen die Sterne wie Tiere (Rosse) behandelt werden, erscheinen sie 88, 1 (vgl. auch 88, 3. 90, 24) wie Menschen gleich gestaltete Engel: „Und ich sah einen von jenen vieren, wie er jenen Stern, der zuerst vom Himmel herabgefallen war, fafste, ihm Hände und Füfse band und ihn in eine Tiefe legte.“ Dafs der Ausdruck hier bedingt ist durch Hen. 10, 4, ist deutlich. Aus diesem ganzen Abschnitte aber folgt, dafs sich die apokalyptischen Schriftsteller in der Ausführung und Entwickelung ihrer Bilder Freiheiten gestatten, bei denen die Forderung einer anschaulichen Darstellung schlechterdings nicht zu ihrem Rechte kommt.

Die so oft aufgeworfene Frage, ob es sich hier um einen guten oder einen bösen Engel handele, ist an sich schon ganz falsch gestellt. „Gut“ und „böse“ sind Kategorieen, unter die sich die Engel gar nicht ohne weiteres unterbringen lassen (vgl. meine Ausführung in 2 Petrus und Judas S. 263 ff.). Was der *ἀστήρ* hier thut, geschieht offenbar im Auftrage Gottes zum Schaden der Feinde seines Volkes (vgl. V. 4); aber damit wäre an sich noch nicht bewiesen, dafs es sich hier um einen guten Engel handele (vgl. Job. 2, 6). Beachtenswert ist, dafs nach Apoc. 1, 18 Christus *τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου* hat, von dem dann in der verwandten Bemerkung 3, 7 ausgesagt wird, dafs er allein diese Schlüssel habe, wodurch er sich in Gegensatz stellt zu den Juden und ihren Ansprüchen, das Gottesreich öffnen und zuschliefsen zu können — vielleicht auch zu den Engelmächten, denen die Juden in der Gesetzesbefolgung Dienst erweisen (Gal. 4, 1—11) und denen Paulus es abspricht, dafs sie ihn von der in Christus vorhandenen Gottesliebe scheiden werden (Röm. 8, 38 f.). Jedenfalls tritt der Unterschied zwischen J[1] und U auch in den beiden genannten Stellen hervor.

Die *ἄβυσσος* wird an unserer Stelle so vorgestellt, dafs sie ein unterirdischer Raum ist, von dem an die Erdoberfläche ein Schacht geht, der verschlossen werden kann. Düsterdieck bemerkt zum Gebrauch von *ἄβυσσος*, dafs dieses dem hebräischen תְּהוֹם

entsprechende Wort die Tiefen der Erde im natürlichen Sinne bezeichne, dann den Scheol, den Hades, d. h. den Aufenthaltsort der Abgeschiedenen in jenen Tiefen, in der Apokalypse aber den gegenwärtigen Aufenthaltsort des Teufels und seiner Engel. Letzteres ist offenbar unrichtig. Nach 12, 3 befindet sich der Teufel geradeso wie Job 2 im Himmel; nachher begiebt er sich zur Erde, um dort die Juden zu verfolgen (12, 17), und erst nach der Messiasschlacht 19, 11 ff. wird er für die Zeit des Millenniums in der ἄβυσσος festgekettet, um dann noch einmal sein Geschäft auf Erden zu beginnen. Wenn Düsterdieck sich dagegen auf 11, 7. 17, 8 beruft, so ist bereits S. 110 f. nachgewiesen, dafs jene von R stammenden Stellen eine Kombination des aus dem Meere aufsteigenden Tieres mit dem 9, 11 genannten ἄγγελος τῆς ἀβύσσου bieten. Wäre dieses Tier nun der in der Unterwelt sich aufhaltende Teufel, so wäre es ja identisch mit dem δράκων Kap. 12, von dem es doch 13, 2 heifst, dafs er dem ersten Tiere seine Macht und seinen Thron gegeben habe.

Aus dem durch den Stern geöffneten Schacht der Unterwelt kommt nun ein wunderbarer Heuschreckenschwarm hervor. Es ist richtig, wenn man bemerkt, der Verfasser sage nicht, es sei aus dem Schachte etwas hervorgekommen, einem Rauche vergleichbar, sondern einfach ἀνέβη καπνός. Wenn man das aber so verstehen will, dafs es der Rauch des unten brennenden Feuers sei, der sich nachher in die skorpionartigen Heuschrecken verwandelt habe, so beachtet man nicht, dafs J^1 einen deutlichen Unterschied macht zwischen der ἄβυσσος und der λίμνη τοῦ πυρός 19, 20. 20, 10. 14, 15. 21, 8. Erstere ist der Ort eines vorläufigen Gefängnisses für den Teufel, in welchem er mit einer gewaltigen Kette zur Zeit des Millenniums gebunden wird (20, 1 ff.); vom Feuer der Geenna ist dort nicht die Rede. Dieses, das man in Beziehung zu dem Feuer setzte, das an der Stätte des ehemaligen Sodom unterirdisch weiter brennen sollte (vgl. meine Bemerkungen zu Judas 7 a. a. O. 334 f.), hat eben seine Darstellung in der λίμνη τοῦ πυρός. Die Richtigkeit dieser Bemerkung wird durch die Parallele festgestellt, welche das Buch Henoch in der Geschichte

von den unzüchtigen Engeln zu dem Geschicke des Teufels in J^1 darbietet. Vorläufig werden diese Engel in finsteren Erdhöhlen gefesselt (vgl. Hen. 10, 4 f. 12 und meine Ausführungen zu 2 Petr. 2, 4. Judas 6), dann „am grofsen Tage des Gerichtes“ werden sie in den „Brand“, in den „feurigen Abgrund“ geworfen (vgl. Hen. 10, 6. 13). Ist nun mit der Vorstellung der ἄβυσσος bei J^1 diejenige eines Brandes nicht verbunden, so wird man die Wendung ἀνέβη καπνός auch ohne ein ὡς ebenso bildlich zu verstehen haben, als wenn es in dem Urbild dieser ganzen Vision Joël 2 heifst: יוֹם עָנָן וַעֲרָפֶל, ἡμέρα νεφέλης καὶ ὁμίχλης (V. 2), oder charakteristischer noch: לְפָנָיו אָכְלָה אֵשׁ (V. 3); es ist das die Kürze der poëtischen Ausdrucksweise. Wie bei Joël zuerst von einem Wolkendunkel die Rede ist, das sich dann als Heuschreckenschwarm darstellt, und von einem Feuer, das sich dann auf das Prasseln der vordringenden Tiere reduziert, so hier von einem Rauche, aus dem dann die einzelnen Gestalten der Heuschrecken hervorgehen.

Die Schilderung bei Joël wird nun im folgenden durch allerlei neue Züge überboten. Der erste ist, dafs diese Heuschrecken die Eigenschaft von Skorpionen haben, also mit einem am Schwanze befindlichen Stachel die Menschen zu verwunden vermögen. Dieses Verwunden ist ihre eigentliche Aufgabe. Das Gras der Erde oder irgend Grünes oder irgend einen Baum sollen sie nicht beschädigen, sondern nur die Menschen, welche das Siegel Gottes nicht auf ihren Stirnen haben. Diese aber sollen sie nicht töten — eine Fähigkeit, die diese skorpionartigen Heuschrecken vor den gewöhnlichen Skorpionen voraus haben —, sondern nur peinigen. Die Zeit dieser Plage wird auf μῆνας πέντε angegeben. Der Grund davon ist nicht mehr deutlich zu erkennen; vielleicht stammt diese Angabe wie der ganze Grundrifs der Visionen aus früheren Ausführungen, wo er durch den Zusammenhang, resp. durch die Zeitverhältnisse, bedingt war. Die Erklärer weisen darauf hin, dafs die gewöhnlichen Heuschrecken während fünf Monaten vom Mai an erscheinen, so dafs die hier berichtete Plage auch in der Beziehung die gewöhnlichen Verhältnisse überbieten

würde, dafs sie während dieser ganzen Zeit statthat. Auf diese Weise entsteht allerdings für die Menschen eine Qual, die sie treibt, sich — wenn auch vergeblich — den Tod zu wünschen; vgl. Job 3, 20 f.

Der Vergleich der Heuschrecken mit Rossen hat bereits in Joël 2, 4 f. sein Urbild. Die in V. 7^b, 8^a, 9^a hinzutretenden Züge sind eine im Geschmacke der Joëlschen Darstellung gehaltene weitere Ausdeutung der körperlichen Eigentümlichkeiten dieser Tiere: Der schillernde Kamm des metallisch glatten Panzers erscheint wie eine goldene Krone, die Fühlhörner erinnern an Frauenhaar, wie auch der Kopf eine entfernte Ähnlichkeit mit dem Menschenantlitz zeigt. So erscheinen diese Tiere in der That wie bei Joël als ein Kriegsheer. Weiter zu gehen und mit Volkmar zu behaupten, es handele sich hier wirklich um die parthischen Heerscharen, mit denen Nero redivivus gegen seine Feinde ins Feld rücke, ist in jeder Beziehung unzulässig. Von dieser Annahme hätte schon der Blick auf die folgende Vision abhalten sollen, wo vom Euphrat her Heerscharen erscheinen. Beide Visionen können doch nicht das Gleiche vorstellen. Dann ist es aber auch gänzlich unmotiviert, hier an Nero zu denken. Freilich deutet Volkmar auf denselben bereits den 9, 1 aus dem Himmel fallenden Stern; mit welchem Rechte, hat die Erklärung jener Stelle gezeigt. Die Verkehrtheit dieser Deutung wird jedoch noch dadurch überboten, dafs der V. 11 genannte König der Heuschrecken, der *ἄγγελος τῆς ἀβύσσου*, mit dem vom Himmel gefallenen Sterne identifiziert wird. Es kann doch wohl kein Zweifel sein, dafs der Stern eben nur das Reich aufschliefst, über das ein bestimmter und als bekannt vorausgesetzter Engel das Regiment hat. Dafs der Stern in die *ἄβυσσος* gefallen und nun mit dem Heuschreckenheere aus derselben wieder hervorgekommen sei, ist eine noch unglücklichere Kombination der Sage von dem wiederkehrenden Nero mit den Angaben aus J^1, als wenn der R, wie gezeigt, den *ἄγγελος τῆς ἀβύσσου* mit dem aus dem Meere aufsteigenden Tiere zusammenbringt. Eine Personifikation des אֲבַדּוֹן ist nicht auffallender als die des *θάνατος* und *ᾅδης* 6, 8. 20, 14, vgl.

z. B. Job 28, 22: אֲבַדּוֹן וָמָוֶת אָמְרוּ, und die griechische Übersetzung Ἀπολλύων statt des von LXX verwandten ἀπώλεια ist eben durch jene Personifikation bedingt. Daſs der Verfasser dadurch betonen wolle, „daſs unter diesem Führer des Höllenheeres der Antichrist selbst verstanden sei“, ist eine völlig grundlose Behauptung, wie denn alle Identifikationen dieser in dem apokalyptischen Gesamtbilde nebensächlichen Figur mit Apollo, Nero, dem Antichrist, dem Satan gerade so viel Bedeutung haben, als wenn Kübel von dem Heuschreckenheere die denkwürdigen Worte gebraucht: „Dieser und die folgenden Züge drücken aus: einesteils ist in ihnen etwas Imponierendes, Herrscher-, Sieger-, Krieger-, ja Löwenartiges, anderenteils etwas Liebliches, Gewinnendes, Verführendes (Weiberhaare).“

Wichtiger als solche geschmacklose Ausführungen dürfte eine Überlegung anderer Art sein. Schon im ersten Abschnitte ist darauf hingewiesen, daſs bei Vergleich der Posaunen- und Schalenvisionen der eigentümliche Unterschied hervortrete, daſs mit der fünften die bisher einander parallelen, knappen Formen ein Ende haben, sofern bei den Posaunen auf einmal der Bericht sehr ausgedehnt wird. Ist immerhin zu zeigen, daſs in der fünften Schalenvision eine Hand thätig gewesen ist, welche diesen Bericht bis zur Unverständlichkeit umgestaltet hat, so zeigt doch ein Blick auf die sechste Schalenvision wie überhaupt auf den Tenor der ersten fünf, daſs bei der fünften Posaunenvision ein besonderer Grund vorgelegen haben muſs zur Erweiterung des vermutlich knapp gehaltenen Vorbildes. Schon das kleine Intermezzo 8, 13 hat darauf aufmerksam gemacht, daſs es mit dem Folgenden etwas Besonderes auf sich habe.

Man kann kaum zweifeln, daſs die weitere Ausführung der in der apokalyptischen Tradition feststehenden Züge der letzten Plagen ihren Grund in den besonderen Zeitverhältnissen hat, in denen der Verfasser von J[1] lebt. Gerade die Heuschreckenplage und das in der sechsten Vision eingehend beschriebene Eintreffen von groſsen Reiterscharen vom Euphrat her müssen in seiner Zeit Momente der apokalyptischen Erwartung gewesen sein, mit denen man sich

vor anderem beschäftigt hat. Schon auf S. 141 ist die Vermutung ausgesprochen, dafs die Abfassung von J[1] unter Caligula falle, und die Erklärung von Kap. 13 wird vollends den Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht bringen. Zu derselben stimmt nun auch die eben besprochene Eigentümlichkeit der fünften Posaunenvision. Die Ereignisse, welche die Abfassung von J[1] bedingt haben, fallen, wie nachgewiesen werden wird, in die letzte Hälfte des Jahres 40. Dieses ganze Jahr brachte für Palaestina und die Nachbarländer eine aufsergewöhnliche Hitze (vgl. Joseph. ant. XVIII, 8, 6: *καὶ τὸ πᾶν ἔτος αὐχμῷ μεγάλῳ κατεσχημένον*); ja, die Trockenheit währte noch, als es bereits die höchste Zeit geworden war, das Feld zu bestellen. Es ergiebt sich dieses mit Sicherheit aus den Mitteilungen über die Versuche, welche die Juden machten, um die drohende Aufstellung der Statue des Caligula im Tempel zu Jerusalem abzuwenden. Josephus (ant. XVIII, 8, 3. 6. bell. Jud. II, 10, 5, vgl. auch Philo, legatio ad Cajum, II, 583) berichtet, dafs sie in ungeheueren Scharen bittflehend zu dem Statthalter von Syrien, Publius Petronius, dem die Aufstellung der Statue befohlen war, gekommen wären und darüber die Bestellung des Ackers vollständig unterlassen hätten. Fünfzig Tage lang liefsen sie während der Saatzeit ihre Äcker brach liegen. Das Ende dieser Periode aufgeregtesten Bittflehens fällt mithin bereits in die zweite Hälfte des Dezember. Berichtet nun Josephus ant. XVIII, 8, 6, dafs unmittelbar nachdem Petronius das Volk mit beruhigenden Versprechungen entlassen hatte, wider alles Erwarten ein starker Regengufs niedergegangen sei und dafs das Volk hierin ein offenbares Zeichen Gottes gesehen habe, durch das die schweren Befürchtungen für die Zukunft verscheucht seien, so kann man daraus entnehmen, dafs die Dürre in diesem Jahre auffallend lange noch während der eigentlichen Regenzeit geherrscht hat. Solche Zeiten aber sind die verhängnisvollsten für die Entwickelung der vor der Regenzeit gelegten Heuschreckeneier, denen Regen und Kälte gefährlich ist.

Wie begreiflich, dafs in diesem Jahre mit seiner enormen, andauernden Hitze die Sorge bezüglich einer zu erwartenden Heu-

schreckennot die Gemüter erfafste, und dafs die in verzweifelter Lage um ihr Heiligtum bangenden Gemüter des jüdischen Volkes das prophetische Heuschreckenbild noch weiter ausgestalteten. Dieser Empfindung giebt nun aber der tröstend vor sein Volk tretende Seher den Ausdruck, dafs die Heuschrecken allerdings über das Land kommen werden; aber anstatt das Grüne zu verzehren und damit die jetzt schon drohende Hungersnot[1]) über das unglückliche Volk zu bringen, sollen sie das Grün verschonen, dagegen skorpionartig alle diejenigen quälen, die das Siegel Gottes nicht tragen, sondern — wie wir aus der Erklärung des Folgenden vorwegnehmen dürfen — das Siegel des Tieres haben, welches das heilige Volk mit Krieg überziehen und schliefslich vom Messias und seinen himmlischen Heerscharen vernichtet werden wird; vgl. 13,16. 16,14. 19,19.

Aus derselben Situation wird sich die sechste Posaunenvision erklären. — Der sechste Engel posaunt, und eine Stimme erschallt *ἐκ τῶν (τεσσάρων) κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.* Es kann hier an keine andere Stimme als an die Gottes gedacht werden, der offenbar im Tempel gegenwärtig vorgestellt ist, wie schon die Näherbezeichnung des Räucheraltars an die Hand giebt. Dafs die Stimme als von dort ausgehend bezeichnet ist, hat wohl seinen Grund darin, dafs auf diesem Altare nach 8, 3 f. von einem Engel ein Weihrauchopfer zum Besten der Gebete der Heiligen dargebracht ist. Schon in der fünften Vision ist es deutlich ausgesprochen, dafs die Plage nicht Israel, sondern die Feinde treffen wird; der ausdrückliche Auftrag Gottes an dieser Stelle leitet gleich von vornherein die Vorstellung ein, dafs jetzt etwas geschehen werde, das zum Heile seines Volkes und dementsprechend zur Bestrafung der Feinde dienen wird. — Was das Einzelne anlangt, so ist *μίαν* ähnlich wie 8, 13 im Sinne des unbestimmten Artikels zu fassen und

1) Vgl. auch die Vermutungen, welche Petronius nach Philo leg. ad Caj. II,583 (die Antwort des Cajus II, 584) hegt wegen einer von den Juden in Verzweiflung geplanten Vernichtung des Ertrages der Ernte.

nicht im Gegensatz zu τεσσάρων, dessen Echtheit zweifelhaft ist. Dem Zusammenhange nach kann ἐκ hier nur im Sinne des hebräischen מִן gedacht sein. Dafs das dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht entspricht, ist richtig; doch fehlt es nicht an Parallelen.

Auf S. 102 f. ist darauf aufmerksam gemacht, dafs die Worte: τῷ ἕκτῳ ἀγγέλῳ ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα, ein ungeschickter Zusatz des R sind, und auf S. 96—102 ist die aufserordentliche Schwierigkeit erörtert, welche in dem Verhältnis der Verse 14 und 15 zu dem weiteren Verlaufe der Vision liegt. Die folgende Erörterung über den Sinn dieser Vision wird hoffentlich die Richtigkeit der dort aufgestellten Vermutung vollends feststellen.

Wie es sich auch mit dem Text in V. 14 f. verhalten mag, sicher ist, dafs der Befehl Gottes dahin geht, dafs gewaltige Reiterscharen, die am Euphrat gebunden sind, gelöst werden sollen, damit sie zum Schaden der Feinde Gottes ausschwärmen. Die Ortsbestimmung ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ ist eine so unmifsverständliche, dafs man sich freuen sollte, in diesen dunkelen und schwierigen Partieen einen sicheren Anhalt zu haben, und denselben nicht durch allerlei Reflexionen beseitigen. Düsterdieck meint dagegen: „Die Erwähnung des Euphrat ist schematisch, d. h. Johannes bezeichnet mit konkreter Bestimmtheit die Gegend, woher das übernatürliche Plageheer über die Welt kommen soll, indem er die bestimmte Gegend nennt, von welcher aus in der alttestamentlichen Zeit die gottgesandten Plageheere der Assyrer u. s. w. über Israel gekommen sind.“ Dafs des Verfassers Ausführungen auf ältere apokalyptische Bilder zurückgehen, wird gleich gezeigt werden; damit ist aber nicht gegeben, dafs die Verwendung derselben nur zum Ausdruck eines allgemeinen Gedankens dienen solle. Je seltener derartige Ortsangaben sind, um so sorgfältiger sind dieselben zu berücksichtigen. — Es ist in dem ursprünglichen Texte unausgedrückt geblieben, an wen sich die Aufforderung Gottes richtet. Es versteht sich aber von selbst, dafs sie an Engel ergeht. Damit ist ein Punkt berührt, der sich wieder findet in einer wichtigen Parallele zu unserer Stelle, Hen. 56, 5 ff.: „Und in jenen Tagen werden die Engel sich versammeln und ihre Häupter

gegen Osten richten nach den Parthern und Medern hin, um eine Bewegung unter den Königen (dort) anzurichten, dafs ein Geist der Aufregung über sie kommt, und werden sie aufregen von ihren Thronen, dafs sie wie Löwen aus ihren Lagern hervorbrechen und wie hungrige Wölfe unter ihre Herde. Und sie werden heraufziehen und das Land ihrer Auserwählten betreten, und das Land seiner Auserwählten wird vor ihnen sein eine Dreschtenne und ein Pfad. Aber die Stadt meiner Gerechten wird ein Hemmnis werden für ihre Pferde, und sie werden Kampf anheben unter einander, und ihre Rechte wird stark sein gegen sie (selbst), und keiner wird seinen Nächsten und Bruder kennen, noch der Sohn seinen Vater und seine Mutter, bis es Leichen genug geben wird durch ihren Tod, und das Strafgericht über sie — es wird nicht vergeblich sein. Und in jenen Tagen wird das Totenreich seinen Rachen öffnen, und sie werden in dasselbe hinabsinken; und ihr Untergang — das Totenreich wird die Sünder verschlingen vor dem Angesichte der Auserwählten." — Die vollständige Mitteilung dieser offenbar auf den Einfall der Parther in Syrien und Palaestina 40—38 v. Chr. sich beziehenden Vision wird am schnellsten eine deutliche Erkenntnis der Eigentümlichkeit von Apoc. 9, 13—21 ermöglichen. Dafs unsere Stelle mit der aus Henoch citierten sehr nahe verwandt ist, wird schwerlich geleugnet werden, und wenn man die sechste Schalenvision 16, 12 hinzuzieht, wo von Königen im Osten jenseits des Euphrat die Rede ist, denen es ermöglicht wird, den Strom zu durchschreiten, so liegt es auf der Hand, dafs sich Einfälle der östlichen Völker in der apokalyptischen Litteratur behauptet haben als eines der Ereignisse, welche dem Erscheinen des Messias vorhergehen werden. Freilich wird es bei dieser Beziehung unseres Abschnittes noch deutlicher, dafs mit vier Engeln, die am Euphrat gebunden sind, nichts anzufangen ist, aber auch nichts mit einem viergeteilten, unter vier Führern stehenden Heere, das in die vier Weltgegenden gesandt wird, um ein Drittel der Menschen zu töten, wie Düsterdieck meint. Auch die geistreiche Hypothese, welche in dieser Vision eine phantastische Beschreibung des Samum findet (so noch Reufs), wird diesem

deutlichen Verhältnisse unserer Stelle zu dem älteren Berichte nicht Stand halten können.

Die phantastische Beschreibung der Rosse kann hieran nichts ändern. Dieselbe erklärt sich noch einfacher als die entsprechende des Heuschreckenschwarms. Dafs aus den feurigen parthischen Rossen wirklich feuersprühende geworden sind, ist bei Berücksichtigung populärer Anschauung und Erzählungsart nichts Auffallendes und hat aufserdem deutliche Parallelen (Ovid. Metam. VII, 104 f. Vergil. Georg. II, 140). Das Feuer erscheint in dreifacher Gestalt: *πῦρ καὶ καπνὸς καὶ θεῖον*, und dem entsprechen die Farben der Reiter: *ἔχοντας θώρακας πυρίνους καὶ ὑακινθίνους καὶ θειώδεις*. Die Löwenköpfe sind vielleicht ein Zug, der seinen Keim in Hen. 56, 5 hat; vgl. oben: „dafs sie wie Löwen aus ihren Lagern hervorbrechen.“ Die Schlangenschwänze werden ursprünglich nichts als eine passende bildliche Bezeichnung gewesen sein, sofern die gegen Ende zusammengebundenen Schwanzhaare beim schnellen Reiten in der That aussehen wie eine Schlange mit Kopf; vgl. die Abbildung von berittenen assyrischen Bogenschützen in Riehms Handwörterbuch II, 1181. Von hier aus war es dann ein viel kleinerer Schritt als bei der sagenhaften Ausbildung des Feuersprühens, wenn von den wie Schlangen gestalteten Schwänzen ausgesagt wurde: *ἔχουσαι κεφαλὰς καὶ ἐν αὐταῖς ἀδικοῦσιν*. Die herkömmlichen Deutungen der fraglichen Worte von den beim Fliehen rückwärts schiefsenden Reitern, dem Hintenausschlagen der Pferde u. s. w. werden sämtlich dem Texte nicht gerecht, der die Schwänze der Rosse Schlangen mit Köpfen ähnlich findet.

Es ist nun auf eine merkwürdige Abweichung unserer Vision von der bei Henoch hinzuweisen. Während in letzterer der Einfall der Parther sich gegen das heilige Land richtet, das sie verwüsten, um dann dafür die gerechte Strafe zu erhalten, so bleibt hier Israel von der furchtbaren Plage verschont. Das Drittel der Menschen, welches von den unzähligen (vgl. zu V. 16 Ps. 68, 18 und die Bemerkungen zu 5, 11) Rossen getötet wird, besteht aus solchen, die nicht Bufse thun (V. 20). Unter den Sünden aber, welche sie sich zu Schulden kommen lassen, wird in auffallender

Breite das Anbeten von Götzenbildern hervorgehoben. Bei dem Bilderdienst wird unterschieden die Anbetung der Dämonen, als welche der Jude die abgebildeten Götter ansieht (nicht: „mit denen die Idole belebt gedacht wurden“ Volkmar; vgl. dagegen die folgenden Worte und 1 Kor. 10, 19 f.), und die der Götzenbilder selbst, welche als Menschenwerk von verschiedenwertigem Stoff leblos sind. An die Sünden des Götzendienstes schliefst sich, wie Volkmar richtig bemerkt, in der Ordnung des hebräischen Alten Testamentes und des Matthäus (5, 21. 27. 15, 19. 19, 18) im Unterschied vom griechischen Alten Testamente und Röm. 13, 9. Mark. 10, 19. Luk. 18, 20, Mord, Hurerei in doppelter Form (zu *φαρμακεία* vgl. 18, 23 mit 17, 2. 18, 3) und Diebstahl. Die von der sechsten Plage Gestraften sind mithin in erster Linie Heiden. Die Vertreter der Einheit der Apokalypse mögen sehen, wie sie dieses mit den ersten Kapiteln vereinigen, wo die Heiden durchaus in den Hintergrund treten und die Juden die eigentlichen Feinde Gottes sind. Man kann nun ja freilich sagen, dafs die in V. 21 genannten Sünden auch bei den Juden sich finden. Aber so viel ist doch gewifs, dafs in diesen Sünden der Grund nicht liegt, weshalb die Juden in den Sendschreiben *ἡ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ* genannt werden. Andererseits ist auch das deutlich, dafs die Heiden hier mit keinem Attribute belegt werden, das sich aus dem Gegensatze zu den Christen erklären liefse. Hieraus folgt, wie mir scheint, dafs es sich in unserem Abschnitte nur um den Gegensatz zwischen Juden und Heiden handelt, dafs J^1, wie schon an so vielen Zeichen deutlich geworden, jüdischen Ursprungs ist.

Aber wie wird es sich nun erklären, dafs der Einfall der Parther nur den Heiden, nicht aber den Juden schadet? Düsterdieck ist um schnelle Auskunft nicht verlegen: „Dafs die Versiegelten auch von der Plage der sechsten Posaune nicht mitbetroffen werden, ist — nach Mafsgabe von V. 4 — daraus zu schliefsen, dafs die Heere in diesem Gesicht, gleich den Heuschrecken der fünften Posaune, dämonischer Art sind.“ Allein davon ist nichts zu lesen. Die Rosse kommen nicht wie die Heuschrecken aus der *ἄβυσσος*, sondern von jenseits des Euphrat her. Die Erklärung

hierfür wird man umsomehr in den besonderen Zeitverhältnissen zu suchen haben, als gerade dieser Zug von dem Original Hen. 56 abweicht.

Zur Erklärung der fünften Posaunenvision ist bereits auf des Caligula Befehl an den Petronius, seine Statue im Tempel von Jerusalem aufzustellen, die Rede gewesen. Nun berichtet Philo, legatio ad Cajum II, 576 folgendes: *ἡ δὲ περὶ τῆς ἀναθέσεως τοῦ ἀνδριάντος ἐπιστολὴ γράφεται, καὶ οὐχ ἁπλῶς, ἀλλ' ὡς οἷόντε ἦν περιεσκεμμένως εἰς ἀσφάλειαν. κελεύει γὰρ Πετρωνίῳ τῷ τῆς Συρίας ἁπάσης ὑπάρχῳ, πρὸς ὃν καὶ τὴν ἐπιστολὴν ἐγεγράφει, τῆς παρ' Εὐφράτην στρατιᾶς, ἥτις διάβασιν τῶν ἑῴων βασιλέων καὶ ἐθνῶν παρεφύλαττε, τὴν ἡμίσειαν ἄγειν ἐπὶ τοὺς Ἰουδαίους, τὸν ἀνδριάντα παραπέμψουσαν, οὐχ ἵνα σεμνοποιήσῃ τὴν ἀνάθεσιν, ἀλλ' ἵνα, εἰ διακωλύει τις, εὐθὺς ἀπόληται.* Der wahnsinnige Kaiser befahl also, die Hälfte der am Euphrat liegenden Truppen von der gefährlichen Ostgrenze des Reiches wegzunehmen, um sie dazu zu verwenden, die widerstrebenden Juden niederzuzwingen. Damit war allerdings die Gefahr für eine *διάβασις τῶν ἑῴων βασιλέων καὶ ἐθνῶν* (vgl. zum Ausdruck 16, 12) sehr nahe gelegt. Derartiges fürchtete nach des Philo Bericht Petronius in der That, II, 578: *ἐφόβουν δὲ αὐτὸν καὶ αἱ πέραν Εὐφράτου δυνάμεις· ᾔδει γὰρ Βαβυλῶνα καὶ πολλὰς ἄλλας τῶν σατραπειῶν ὑπὸ Ἰουδαίων κατεχομένας, οὐκ ἀκοῇ μόνον, ἀλλὰ καὶ πείρᾳ. καθ' ἕκαστον γὰρ ἐνιαυτὸν ἱεροπομποὶ στέλλονται χρυσὸν καὶ ἄργυρον πλεῖστον κομίζοντες εἰς τὸ ἱερὸν τὸν ἀθροισθέντα ἐκ τῶν ἀπαρχῶν, δυσβάτους καὶ ἀτριβεῖς καὶ ἀνηνύτους ὁδοὺς περαιούμενοι, ἃς λεωφόρους εἶναι νομίζουσιν, ὅτι πρὸς εὐσέβειαν ἄγειν δοκοῦσι. περιδεὴς οὖν, ὡς εἰκὸς ἦν, μή, πυθόμενοι τὴν καινουργουμένην ἀνάθεσιν, ἐπιφοιτήσωσιν ἐξαίφνης καὶ περισχῶσιν, οἱ μὲν ἔνθεν οἱ δὲ ἔνθεν, κύκλος γενόμενοι καὶ συνάψαντες ἀλλήλοις τοὺς ἐναπολειφθέντας μέσους δεινὰ ἐργάσωνται.* Es mag sein, daſs Philo in diesen Worten dem Petronius Sorgen zuschreibt, von denen er nicht erfüllt gewesen

ist; sicher giebt er Empfindungen und Vermutungen wieder, wie sie damals in den jüdischen Kreisen lebendig waren. Und diese kennen zu lernen, ist allerdings vor allem wichtig. Es müssen also Hoffnungen bei den Juden lebendig gewesen sein, dafs durch die Fortnahme der Hälfte der römischen Truppen vom Euphrat die Parther gegen die Römer losbrechen würden, und dafs zugleich aus jenen Gegenden den Juden Entsatz kommen würde durch ihre in der Diaspora lebenden Religionsgenossen, ja, dafs diese vielleicht gar die Parther gegen die Römer aufwiegeln würden, womit dann natürlich eine Schonung der Juden von selbst gegeben wäre. Auch im jüdischen Kriege hoffte man später auf Unterstützungen von Seiten der Parther gegen die Römer, wie aus Joseph. bellum Jud. VI, 6, 2 erhellt.

Dieses auffällige Zusammentreffen der Grundzüge der sechsten Posaunenvision mit den betreffenden Mitteilungen Philos wird beim Blick auf das über die fünfte Vision Bemerkte und besonders auf die Erklärung von Kap. 13 nicht zufällig erscheinen. Die in dem Seher auftauchende Hoffnung giebt sich in der Vision einen höchst zutreffenden Ausdruck. Dem Volk, das vor der Aussicht bangte, aufser von den Truppen, die Petronius bei sich hatte,[1]) von der halben Euphratarmee erdrückt zu werden, konnte er zurufen: Eben das, wodurch uns die Feinde vernichten wollen, wird in Gottes Hand Mittel zu unserer Errettung werden. Indem die Römer die Hälfte ihrer Truppen vom Euphrat fortziehen, erfüllen sie unbewufst den Befehl Gottes, die Reiterscharen zu lösen, die an dem grofsen Flusse gebunden sind. Die furchtbare Wildheit der parthischen Rosse und Reiter, welche ehedem Israel selbst erfahren hat und von der man sich im Volke noch Wunderdinge erzählt, werden jetzt die Römer zu schmecken bekommen für den schändlichen Götzendienst, den sie treiben, und dessen Höhepunkt in der That jetzt erreicht scheint, wo in allen Städten des Reiches Statuen des

1) Vgl. Joseph. Ant. XVIII, 8, 2: *συμμαχίαν δὲ πλείστην ὅσην ἐδύνατο ἀθροίσας, καὶ τάγματα δύο τῆς Ῥωμαίων δυνάμεως ἄγων;* Bell. Jud. II, 10, 1: *καὶ Πετρώνιος μὲν σὺν τρισὶ τάγμασι καὶ πολλοῖς ἐκ τῆς Συρίας συμμάχοις εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἤλαυνεν ἐκ τῆς Ἀντιοχείας.*

Caligula gemacht werden, von den goldenen in Rom an (vgl. Sueton, Cal. 22: „in templo simulacrum stabat aureum iconicum“) bis zu so elenden Machwerken wie dem thönernen Altar in Jamnia, mit dem die dortigen Heiden die Juden zu reizen begannen (vgl. Philo leg. ad Caj. II, 575). Und wie für den Götzendienst, so wird der parthische Einfall die gerechte Strafe sein für die unzähligen Mordthaten, für die bis zu den widernatürlichsten Extremen ausgebildete Hurerei und die Diebereien, die man, der Kaiser an der Spitze, ausübte. Übrigens war es in Palaestina nicht unbekannt geblieben, wie gerade infolge des Kaiserkultus die Juden in Alexandrien von den Heiden auf das schändlichste mifshandelt und ihres Eigentums beraubt waren; vgl. Philo, in Flacc. II, 524 ff. leg. ad Caj. II, 563 ff. Freilich weifs der Seher wohl, dafs dieser Einfall der Parther ebenso wie die erwartete Heuschreckenplage die vollständige Errettung nicht sein wird; nur ein Drittel der Menschen wird getötet, und die Übrigbleibenden thun nicht Bufse. Aber ihm ist noch eine gröfsere Hoffnung aufgegangen, deren Erfüllung allem Leide ein Ende machen wird.

Es bedarf wohl keines besonderen Beweises, dafs die sechste Posaunenvision mit der Sage des zu den Parthern entflohenen und von dort wieder erwarteten Nero nicht das Allergeringste zu thun hat. Es liegt in der That ein Stück Phantasie vor, das die Grenzen korrekter historischer Forschung weit überschreitet, wenn Volkmar bemerkt: „Wohl ist Nero vom Throne, gleich einem „Stern vom Himmel“ gestürzt, aber, wenn auch tödlich verwundet, hat sich der Dämon zu dem Urfeinde Roms, zu den Parthern gewendet, „am Euphrat“, um mit deren Reiterheeren zurückzukehren, wohl Rache an Rom in neuem Brande zu nehmen, aber dann vom Himmelskönig ewig gestürzt zu werden (Kap. 9—19). Ihm, dem gespenstigen Repräsentanten des Höllenfürsten zufolge wird auch das von ihm angeführte Parther-Reiter-Heer ein höllisches.“ In dieser Reflexion sind so viel Unrichtigkeiten als Sätze. Von einem Sturz des Kaisers vom Throne, von einer tödlichen Wunde desselben, von der Flucht zu den Parthern, von einer Anführung des Partherheeres u. s. w. ist in unsern Kapiteln keine Silbe zu lesen.

Wenn der Einfall der Parther, wie deutlich genug zu lesen ist, den Zweck hat, die Heiden wegen ihrer Frevelthaten zu züchtigen, während die Frommen verschont bleiben, so ist es doch pure Einbildung, dieses als die Wiederkehr des Christenmörders Nero anzusehen.

Das Intermezzo zwischen der 6. und 7. Posaunenvision [9, 15] 10, 1a. 2b. 3. 5. 6. 7b.

Wenn die fünfte und sechste Posaunenvision, ihrer Bedeutung für die Zeitverhältnisse des Sehers entsprechend, mit 8, 13 besonders eingeleitet werden, so läfst sich dasselbe mit noch gröfserem Rechte für die letzte Vision erwarten, welche die Lösung des Konfliktes bringen mufs, der hier und da schon angedeutet ist. Dieser Erwartung entspricht der Abschnitt, der auf S. 104—110 aus Kap. 10 als J^1 zugehörig ausgelöst worden ist.

Ein ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός erscheint. Dafs derselbe nicht in Beziehung gedacht ist zu dem ἄγγελος ἰσχυρός 5, 2, folgt schon daraus, dafs jenes Stück zu U gehört. Überdies ist dasselbe von dem unsrigen viel zu weit entfernt, und die Erscheinung eines starken Engels ist in der apokalyptischen Litteratur etwas viel zu Gewöhnliches, als dafs es sich erklären liefse, wie der Verfasser dazu gekommen wäre, mit dem ἄλλος in 10, 1 auf 5, 2 zurückzuweisen. Auf S. 101 f. ist darauf hingewiesen, dafs das scheinbar unmotivierte ἄλλον in 10, 1 anzeige, unmittelbar vorher müsse eine Bemerkung über einen oder mehrere Engel ausgefallen sein; zugleich wurde die Vermutung ausgesprochen, dieses vermifste Stück sei die rätselhafte Notiz über die vier Engel, welche aus dem Berichte von der sechsten Posaunenvision herausgenommen ist. Ob diese Annahme sich beweisen läfst, wird sich bei genauerer Untersuchung unseres Abschnittes herausstellen. — Der starke Engel schreitet vom Himmel herab, setzt seinen rechten Fufs auf das Meer und seinen linken auf das Land und wendet sich damit dem Seher, der vermutlich in Palästina lebt, zu. Er erhebt seine Stimme und brüllt wie ein Löwe. Da nicht der Inhalt der Worte des Engels angegeben, sondern nur die Stärke seines Tones charakterisiert wird, so ist es verkehrt, zu fragen, was er gerufen habe. Davon ist eben gar nicht die Rede. Nur wenn man dieses festhält, wird man die folgenden Worte richtig deuten: καὶ ὅτε ἔκραξεν, ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταὶ τὰς ἑαυτῶν φωνάς. Der unmittel-

bare Eindruck, den diese Wendung macht, ist der, daſs des Engels Gebrüll ein siebenfaches Echo gefunden habe, oder richtiger, von sieben Stimmen weitergetragen sei. Für diese Vorstellung bietet die rabbinische Litteratur interessante Parallelen. In mannigfaltigen Variationen kommt daselbst die Anschauung zum Ausdruck, daſs die gewaltige Stimme, mit der Gott vom Sinai redete, dadurch allen Völkern verständlich geworden sei, daſs sie sich in sieben einzelne Stimmen und eine jede derselben wieder in zehn zerspalten habe, so daſs nun eine jede der siebzig Nationen der Erde Gott in ihrer Sprache gehört und verstanden habe. Vgl. z. B. Midrasch Tanchuma 26[c]: „Obgleich die zehn Gebote mit einem einzigen Laute verkündigt wurden, heiſst es doch: Alles Volk hörte die Stimmen; das kommt daher: Als die Stimme ausging, ward sie geteilt in sieben Stimmen und ging dann über in siebzig Zungen, und jedes Volk vernahm das Gesetz in seiner Muttersprache.“ Midrasch Tillin Psalm 68, 12: „Der Herr giebt das Wort, der Verkündigerinnen ist eine groſse Schar. — Als das Wort ausging, ward es in sieben Stimmen und von den sieben Stimmen in siebzig Zungen zerteilt. Gleichwie viele Feuerfunken da- und dorthin herausspringen, wenn der Mensch auf den Ambos schlägt.“ Desgleichen Schabbath bab. 88[b]. Schemoth rabba 88[c]. Daſs sich diese Ansicht nicht erst in späterer Zeit gebildet hat, ergiebt sich aus Philo, de decalogo, II, 188: *φωνὴ δ' ἐκ μέσου τοῦ ῥυέντος ἀπ' οὐρανοῦ πυρὸς ἐξήχει καταπληκτικωτάτη, τῆς φλογὸς εἰς διάλεκτον ἀρθρουμένης τὴν συνήθη τοῖς ἀκροωμένοις, ἣ τὰ λεγόμενα οὕτως ἐναργῶς ἐτρανοῦτο, ὡς ὁρᾶν αὐτὸ μᾶλλον ἢ ἀκούειν δοκεῖν.* — Die Ähnlichkeit mit unserer Stelle ist in der That groſs genug. Die eine gewaltige Stimme und daneben die sieben anderen ist eine so charakteristische Vorstellung, daſs die Verwandtschaft von Apoc. 10 mit den angeführten jüdischen Schriften nicht zufällig sein kann. Sehr richtig macht auch Züllig darauf aufmerksam, daſs die Juden aus Psalm 29, 3—9 herausgezählt haben, daſs dort siebenmal קוֹל יְהוָֹה vorkommt. Von diesem Lautwerden der Stimme Gottes heiſst es dort V. 3: אֵל־הַכָּבוֹד הִרְעִים, LXX ὁ θεὸς

τῆς δόξης ἐβρόντησε. Hieraus erkennt man deutlich, wie die Stimme Jahves zu sieben Donnern geworden ist.

Aber hieraus folgen nun allerlei für den Sinn unserer Stelle wichtige Erwägungen. Erstens handelt es sich hier um einen einheitlichen Ruf des Engels Gottes, der nur als siebenmal gespaltener weiterklingt, nicht um sieben hintereinander erklingende Rufe von verschiedenem Inhalte. Eben hieraus und aus der gewaltigen Stärke des Rufes folgt, daſs derselbe allen Völkern der Welt kund werden soll, ähnlich wie die Rufe 14, 7. 9. Damit will sich nun allerdings V. 4 gar nicht reimen. Nachdem die sieben Donner verklungen sind, will der Seher niederschreiben, was sie gesagt haben. Aber ihm wird von einer himmlischen Stimme die Weisung, die Rede der sieben Donner nicht zu schreiben, sondern dieselbe zu versiegeln, was in diesen Gegensatz gestellt nichts anderes bedeuten kann als „verbergen.“ Überdies ist es höchst merkwürdig, daſs von einem Niederschreiben des Inhaltes der Rufe die Rede ist, nachdem im Vorhergehenden nur auf den starken, nach allen Völkern sich wendenden Schall hingewiesen ist. Es veranlaſst mich dieses, nach längerem Schwanken den Ausführungen des ersten Abschnittes noch eine kleine Ergänzung hinzuzufügen. Die Worte V. 4 muſs ich dem R zusprechen. Derselbe hat die sieben Donner miſsverstanden; nach Analogie der sieben Siegel, Posaunen, Schalen hat er gemeint, die sieben Donner würden entsprechende Visionen einleiten sollen. Da nun sein Text nichts davon bot, so hat er in V. 4 diese ihm auffallende Thatsache zu erklären gesucht, indem er die aus J^2 stammende φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ dem Seher zurufen lieſs, den Inhalt der sieben Donner nicht niederzuschreiben. Die Form für diesen seinen erklärenden Zusatz entnahm er Dan. 12, 4. 9, einem Abschnitt, auf den er sich durch V. 5 (vgl. Dan. 12, 7) hingewiesen sah. Die Sache liegt also in der That gerade umgekehrt, wie die S. 106 f. bekämpften Weizsäcker, Schoen, Pfleiderer behaupten. Es sind hier nicht sieben Visionen ausgefallen, eine Annahme, deren Unmöglichkeit oben nachgewiesen ist, sondern R hat unrichtigerweise gemeint, sein Text weise auf sieben verborgene Visionen

hin. Übrigens zeigen sich die Spuren von R auch noch in V. 5 in der Wiederholung der Attribute des Engels aus V. 2: ὃν εἶδον ἑστῶτα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς; dieselben erscheinen hier aus demselben Grunde wie nachher in V. 8, um die Person des Engels der φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ gegenüber zu charakterisieren.

Nun wird das Verhältnis von V. 3 zu V. 5 ff. ganz klar werden. Nachdem zunächst nur die Art des Engelrufes gekennzeichnet war als gewaltig in alle Lande tönend, beschreibt V. 5 f. nicht ein darauf folgendes Ereignis, sondern wendet sich vielmehr zu dem Inhalte des Rufes, von dem bisher nicht die Rede war. Derselbe ist eine heilige Beteuerung und wird deshalb begleitet mit dem Emporheben der rechten Hand zum Himmel. In dem Urbild dieser Scene Dan. 12, 7 hebt der Betreffende beide Hände empor. Vielleicht war das auch die ursprüngliche Gestalt von J^1, die aber durch R abgeändert wurde, weil nach seiner eigentümlichen Kombination der Stücke aus J^1 und J^2 in Kap. 10 der Engel das βιβλαρίδιον in seiner einen Hand hält. Bemerkenswert ist, daſs, während bei Daniel die Beteuerung abgelegt wird in Bezug auf τὸν ζῶντα εἰς τὸν αἰῶνα θεόν, diese Formel hier noch den Zusatz erhält: ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ. Diese feierliche Betonung der Allmacht Gottes, die in dem Rufe 14, 7 wiederkehrt, hat hier denselben Grund wie dort: Gott wird nicht bloſs in Beziehung auf den Inhalt des Rufes χρόνος οὐκέτι ἔσται als der Ewiglebende bezeichnet, sondern auch in Bezug auf die Frage, um welche sich in J^1 alles dreht, die Menschenvergötterung des Caligula, als der über allem waltende Gott. Während endlich in der Danielstelle über den Verlauf der Zeit bis zur Erfüllung der Weissagungen eine Maſsbestimmung gegeben wird, heiſst es hier: „Zeit wird nicht mehr sein.“ Schlieſst sich daran als zweite Hälfte der Beteuerung der Satz: καὶ ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας, so ergiebt sich schon daraus, daſs der erste Satz nicht bedeuten kann: Bis zur Vollendung des Geheimnisses

Gottes wird keine Zeit mehr verlaufen, sondern, wie bereits auf S. 101 bemerkt ist, es wird der in Jahre, Monate, Tage und Stunden sich gliedernde Zeitlauf ein Ende haben. Dieses Ereignis ist das Zeichen des bevorstehenden Endes, der Erscheinung des Messias; vgl. die Bemerkungen auf S. 100. Die Vollendung des den Propheten verkündeten Geheimnisses Gottes,[1]) dem das Aufhören der Zeit folgt, kann natürlich nicht die Erscheinung des Messias auf Erden sein, sondern die Entwickelung der geheimnisvollen göttlichen Vorbereitung für das Erscheinen des Messias bis zu dem Punkte, wo das vollendete Mysterium in die Sichtbarkeit treten kann. Wir haben mithin, nach diesen Worten zu schliefsen, in der siebenten Posaunenvision noch nicht gleich die Erscheinung des Messias, sondern die Vollendung des himmlischen Geheimnisses zu erwarten. Es wird sich zeigen, dafs diese Erwartung berechtigt war.

Nun ist es nötig, noch einmal zu der Frage zurückzukehren, welche durch das unmotivierte *ἄλλον* in V. 1 angeregt wurde, ob der besprochene Satz von den vier Engeln, der jetzt in der sechsten Posaunenvision steht, ursprünglich vor 10, 1 gestanden haben kann und ob er von da durch den ihn mifsverstehenden R fortgenommen und mit dem korrumpierten Texte der 6. Posaunenvision verbunden ist. Die Antwort kann nur eine unbedingt bejahende sein. Der Ruf des *ἄγγελος ἰσχυρός* hat eben keinen anderen Zweck als das Erscheinen der vier Zeitengel zu erklären, die hier auftreten in ähnlicher Weise wie die Windengel 7, 1. In möglichst engem Anschlufs an 9, 15 und 7, 1 würde man folgende Worte vor 10, 1 zu lesen haben: *καὶ μετὰ τοῦτο εἶδον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς ἡτοιμασμένους εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτόν.* Daran schliefst sich dann einfach der mit 10, 1 beginnende Bericht von J^1 aus Kap. 10, und es ist alles klar. Den vier Zeitengeln wie der gesamten Erde wird verkündigt, dafs die Zeit jetzt ein Ende haben wird, da das göttliche Geheimnis vollendet ist und also die Tage des Messias vor der Thüre stehen.

1) Vgl. Col. 1, 26. Eph. 3, 1—12. Röm. 16, 25. 1 Petr. 1, 10—12.

Die Feindschaft des Drachen gegen den Messias im Himmel 11,19-12,17.

Nach diesem kurzen Zwischenakte beginnt der siebente Engel in die Posaune zu stofsen 11, 15[a]; vgl. S. 118 f. Sodann (V. 19) öffnet sich der Tempel in Jerusalem, und zwar so, dafs der Blick bis ins Allerheiligste fällt, und dort erscheint *ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης*. Auch die Erklärer, welche hier von dem himmlischen Tempel geredet finden, bemerken über die Erscheinung der Bundeslade, dafs darin eine Beglaubigung dafür zu lesen sei, dafs Gott das den Gläubigen durch die Propheten verheifsene Geheimnis unzweifelhaft vollenden werde; vgl. Düsterdieck. Deutlicher noch wird dieser im wesentlichen richtig ausgedrückte Gedanke, wenn man die jüdische Tradition über die Bundeslade ins Auge fafst, welche von mir bereits auf S. 123 erwähnt ist. In einer bei Epiphanius sich findenden apokalyptischen Tradition (vgl. Fabricius a. a. O. S. 1110) über Jeremias wird folgendes berichtet: *οὗτος ὁ προφήτης πρὸ τῆς ἁλώσεως τοῦ ναοῦ ἥρπασεν τὴν κιβωτὸν τοῦ νόμου καὶ τὰ ἐν αὐτῇ πάντα καὶ ἐποίησεν αὐτὰ καταποθῆναι ἐν πέτρᾳ καὶ εἶπεν τοῖς ἱερεῦσι τοῦ λαοῦ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις παρεστῶσιν· ἀπεδήμησεν κύριος ἐκ Σινὰ* (? *Σιών*) *εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ πάλιν ἐλεύσεται ἐν δυνάμει ἁγίᾳ. ... καὶ ἐν ἀναστάσει πρῶτον ἡ κιβωτὸς ἀναστήσεται καὶ ἐξελεύσεται ἐκ τῆς πέτρας καὶ τεθήσεται ἐν τῷ ὄρει Σινὰ* (? *Σιών*), *καὶ πάντες οἱ ἅγιοι πρὸς αὐτὴν συναχθήσονται ἐκεῖ ἐκδεχόμενοι τὸν κύριον καὶ τὸν ἐχθρὸν φεύγοντες ἀνελεῖν αὐτοὺς θέλοντα.* Dafs an den beiden angemerkten Stellen *Σιών* zu lesen ist, bedarf wohl keines Beweises. Es handelt sich um Jahves Verlassen des Tempels bei der Zerstörung und um die Hoffnung seiner Rückkehr dorthin. Dafs diese Überlieferung in sehr frühe Zeiten hinaufreicht, ergiebt sich daraus, dafs sich der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches 2, 1 ff. für dieselbe auf *ἀπογραφάς* beruft (vgl. auch bei Syncellus p. 216: *εὗρον ἔν τινι ἐν ἀντιγράφῳ ὅτι μετὰ τὴν τελευτὴν Ἰωσίου Ἱερεμίας ὁ προφήτης κατὰ χρησμὸν θεῖον προσέταξε τοῖς ἱερεῦσι ἆραι τὸν* (?) *κιβωτόν κ.τ.λ.*). Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, dafs mit dem Erscheinen der Bundeslade im Allerheiligsten ein Zeichen gegeben wird, das sich auf das nächste berührt mit

dem unmittelbar vorhergehenden Rufe des ἄγγελος ἰσχυρός: χρόνος οὐκέτι ἔσται καὶ ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας. An diesen höchst charakteristischen Zug schliefst sich nun zunächst ein Ungewitter, das dem Schema der sieben Plagen entstammt (vgl. S. 173 ff.), in welchem aber, wie bereits S. 123 f. bemerkt, der Inhalt der siebenten Posaunenvision nicht aufgehen kann, das vielmehr denselben eigentlich erst einleitet.

Die Erscheinung, welche sich jetzt dem Seher darstellt, wird als besonders bedeutsame gleich von vornherein durch das Attribut σημεῖον μέγα charakterisiert. Dieses Zeichen erscheint im Himmel. De Wette meint, der Seher befinde sich selbst im Himmel, werde aber am Schlusse der Scene 12, 18 unvermerkt und inkonsequent wieder auf die Erde versetzt. Diese unrichtige Ansicht ist nur dadurch entstanden, dafs de Wette erkannte, der Seher befinde sich in dem Abschnitte 11, 15 ff. im Himmel; aber dieses Stück gehört ja zu R. Es liegt mithin kein Grund vor, anzunehmen, dafs der Verfasser von J^1 im Verlaufe seiner Visionen irgendwo anders sich befunden habe als auf der Erde. Zumal an vorliegender Stelle ist für das Anschauen des Weibes im Himmel gewifs die Erde der richtige Platz. — Es ist nun, wie schon S. 127 f. angedeutet ist, zum Verständnis unseres Abschnittes daran festzuhalten, dafs das Weib im Himmel erscheint, mit der Sonne als einem leuchtenden Gewande angethan, den Mond zu den Füfsen und einen Kranz von zwölf Sternen um das Haupt. Diese Erscheinung erinnert nicht wenig an 10, 1^b und 4, 2 f. Mit der δόξα τοῦ θεοῦ ist dieses Weib bekleidet; vgl. 21, 11. Damit ist, wie mir scheint, so deutlich wie möglich angegeben, dafs es sich hier nicht um eine irdische Erscheinung handelt. Durch die zwölf Sterne sind die Erklärer mit Recht darauf hingewiesen, dafs das Weib in Beziehung stehen müsse zu den zwölf Stämmen Israels. Aber sieht man nun in 7, 1 ff., dafs gerade der heilige Kern dieses Volkes auf Erden weilt, so ist es doch ganz unmöglich, in diesem Weibe den Stellen Jer. 2, 2. Hosea 1—3. 4 Esra 9, 38 ff. entsprechend das empirische Volk Israel oder das irdische Jerusalem zu sehen.

Es kann darunter nur das himmlische, präexistierende gedacht sein. Es liegt hier eine ähnliche Vorstellung vor, wie in Apoc. Bar. 4 und wie in den letzten Partieen von J², wo das himmlische Jerusalem als γυνὴ τοῦ θεοῦ in glänzendes Linnen gekleidet und als Stadt Gottes wie Gott selbst leuchtend vorgestellt wird; vgl. 19, 8. 21, 11. Es ist dieselbe Vorstellung, welche sich bei Paulus (Gal. 4, 26. Phil. 3, 20) sowie bei dem Verfasser des Hebräerbriefes findet (11, 10. 12, 22. 13, 4) und auch in der Anschauung von der präexistierenden ἐκκλησία in Hermas Vis. II, 4, 1 und 2 Clem. 14 nachklingt. Von diesem himmlischen Weibe, nicht von dem irdischen Israel oder sonst einer irdischen Erscheinung, heifst es mit Anlehnung an den Ausdruck Micha 4, 10, es habe in schwangerem Zustande geschrieen, da es die Geburtswehen überfielen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dafs diese Vorstellung an frühere apokalyptische Bilder anknüpft, wo von dem Kreifsen und Gebären des empirischen Israel die Rede ist. Von alttestamentlichen Stellen wie Jes. 54, 1 ff. Micha 4, 10 abgesehen, ist eine Stelle aus Sohar zu Ex. 21, 22 bemerkenswert, wo das schwangere Weib auf Israel gedeutet wird, der Mann, welcher das Weib stöfst, so dafs ihre Frucht abgeht, auf Sammael und die abgegangene Frucht auf die Gemeinde des Exils. Die Parallele ist in der That auffallend, besonders beim Vergleich zwischen Sammael und dem Drachen. Aber es versteht sich von selbst, dafs durch solche Ausführungen der klare Sinn der vorliegenden Stelle nicht verdunkelt werden darf.

Ehe die Geburt des Kindes stattfindet, sieht der Seher, ebenfalls im Himmel, eine andere Erscheinung, einen grofsen feuerfarbenen Drachen mit sieben gekrönten Köpfen und zehn Hörnern. Über die letztgenannten Attribute, welche den Eindruck der Fürchterlichkeit dieser Erscheinung verstärken sollen, kann erst bei 13, 1 ein genügendes Urteil gefällt werden. Rot ist die Farbe des Drachen wohl aus demselben Grunde, aus welchem das Rofs des Krieges 6, 4, der das grofse Blutvergiefsen auf Erden zuwege bringt, rot ist. Mörderisch ist ja auch das Beginnen des Drachen, sofern er nur auf den Augenblick der Geburt wartet, um das Kind

des Weibes zu verschlingen. Unter diesen Umständen beruht es auf einer ungenügenden Berücksichtigung des Kontextes, wenn Volkmar die rote Farbe des Drachen auf den Purpur der römischen Imperatoren bezieht. Aber auch auf das in der Neronischen Verfolgung vergossene Christenblut kann hier nicht angespielt sein. Bei der herkömmlichen Deutung von Kap. 12 auf die Geburt Jesu wäre hiermit ja auch ein eigentümlicher Anachronismus begangen; übrigens hat diese jüdische Apokalypse mit Christenverfolgungen nichts zu thun. Von des Antiochus Zeit bis auf Caligula war so viel Judenblut vergossen, dafs sich daraus die Farbe des Drachen genügend erklärt. Wenn von dem Drachen gesagt wird, er habe mit seinem Schwanze ein Drittel der Sterne vom Himmel auf die Erde geworfen, so ist damit ein Vorkommnis angeführt, das als ein Zeichen der unmittelbar bevorstehenden Parusie auf S. 302 bereits erörtert ist. Aber die Form, in der es erscheint, ist so eigentümlich, dafs man veranlafst wird, dem Ursprunge der hier vorliegenden Vorstellung weiter nachzugehen. Das Herabwerfen der Sterne vom Himmel hat vielleicht seinen nächsten Anlafs in Dan. 8, 10 gehabt, wo das kleine Horn bis an den Himmel wächst und Sterne herabstöfst. Dafs der Teufel in der Gestalt des Drachen erscheint, bedarf auch keiner weiteren Erklärung. Dafs nun dieser Drache die Sterne herabpeitscht und das in die Sonne gekleidete Weib flüchten läfst, scheint seine Anknüpfung zu haben an der Vorstellung vom לִוְיָתָן und נָחָשׁ בָּרִחַ, wie dieselbe Job 3, 8. 26, 13 berührt ist, also gerade in dem Buche, an dessen Eingang das Erscheinen des Satans im Himmel an vorliegender Stelle erinnert. Jene Namen, welche Jes. 27, 1 verbunden stehen (LXX ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν σκολιόν), bezeichnen nach dem Volksglauben der Hebräer ein schlangenartiges Ungeheuer, welches Sonne und Mond verfolgt und, wenn es sie erreicht, durch seine Umstrickung die Verfinsterung jener Gestirne bewirkt, wesentlich entsprechend dem indischen „râhu, kêtu und anderen ähnlichen Wesen;“ vgl. Dillmann zu Job 3, 8 und Beck zu Ap. 12, 3. Diese Vorstellung hat sicher mit zum Zustandekommen des visionären Bildes in Kap. 12 beigetragen.

Auch daran darf erinnert werden, dafs in einem anderen Zusammenhange, Psalm 74, 14, von den Häuptern des Leviathan (LXX allerdings nicht zu τοῦ δράκοντος, sondern τῶν δρακόντων) die Rede ist, was an V. 3 anklingt. Es ist sehr beachtenswert, dafs in V. 9 die Namen δράκων und ὄφις nebeneinander genannt werden wie in Jes. 27, 1. Die Wut des die Sterne herabwerfenden und das Sonnenweib verfolgenden Drachen tritt in noch deutlichere Parallele zu jenem alten das Licht hassenden und befeindenden Ungeheuer, wenn man beachtet, dafs das Kind, das er vernichten will, eben der strahlende Anführer des lichten Himmelsheeres ist, in dessen Erscheinen 19, 11 ff. der Verfasser von J[1] eine Wiederholung von Judic. 5, 20 sieht; vgl. S. 169.

Das Weib gebiert einen Sohn. Dadurch, dafs neben υἱόν als eine Art Apposition das Neutrum ἄρσεν gestellt wird, soll mit besonderer Energie das männliche Geschlecht hervorgehoben und damit der folgende Satz vorbereitet werden: ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ. Diese nach LXX aus Psalm 2, 9 genommene Wendung, welche das Kind als den Messias charakterisiert, ist beachtenswert. Von dem Messias wird nichts anderes ausgesagt, als dafs er für die Heiden eine eiserne Zuchtrute sein werde. Dieser Gedanke ist dem Seher noch näher liegend als eine Äufserung über die Bedeutung, die der Messias für sein Volk haben werde. Es entspricht das dem Tenor, der von vorn bis zum Schlufs durch J[1] hindurchgeht und der sich aus der schon verschiedentlich angedeuteten historischen Situation des Sehers und seines Volkes gegenüber den wahnsinnigen Forderungen des Vertreters der römischen Weltmacht begreift. — Ist nun das Sonnenweib das himmlische Israel und Jerusalem, so handelt es sich hier natürlich nicht um die irdische Geburt des Messias, sondern um sein Inslebentreten im Zustande der Präexistenz. Es ist dieses eine ganz charakteristisch jüdische Anschauung. Denn hier handelt es sich nicht um den Gedanken, dafs der auf Erden geborene Messias seinen Ursprung κατὰ πνεῦμα in der Ewigkeit habe, sondern um den, dafs der nicht auf Erden aufgewachsene, sondern plötzlich in voller Heldenkraft vom Himmel her erscheinende Messias

(vgl. 19, 11) die Jahre der ersten Entwickelung in der Verborgenheit des Himmels verbracht habe. Dafs diese Ansicht der christlichen Anschauung vom Messias ganz fremdartig gegenüber steht, braucht wohl nicht besonders bewiesen zu werden. In dieser Schärfe ist dieselbe, so viel ich weifs, dem Verfasser von J^1 eigentümlich. Die Bilderreden des Buches Henoch sowie das 4. Esra-Buch berühren sich mit den hier vorliegenden Anschauungen insofern, als auch dort von einem Erscheinen des Messias auf Erden vor dem Endgerichte keine Rede ist. (Vgl. die wichtigsten Stellen bei Schürer a. a. O. S. 445 f.).

Um den Anschlag Satans auf das Leben des Messias zu vereiteln, wird letzterer unmittelbar nach seiner Geburt zu Gott empor gerafft. Durch wen, wird nicht gesagt; doch ist nicht zu zweifeln, dafs dieses durch Windesflügel bewerkstelligt gedacht ist; vgl. Hen. 14, 8 f. 70, 1 ff. Dafs hier von Jesu Himmelfahrt nicht die Rede sein kann, braucht nach dem Gesagten nicht mehr bewiesen zu werden. Interessant aber ist es, dafs sich im jerusalemischen Talmud eine Äufserung findet, die irgendwie von unserer Stelle abhängig ist. Dort sagt die Mutter des in Bethlehem geborenen Messias: „strangulationem apprecor hostibus Israëlis, quia, quo die ille est natus, vastatum est templum. Cui ille: at nos sperabamus, prout ad pedes ejus est vastatum, ita ad pedes ejus aedificandum fore.“ Später berichtet sie dann von ihrem Kinde: „venerunt spiritus et tempestates, atque eum e manibus meis aripuerunt;“ vgl. Lightfoot opp. II, 258ª. Die Ähnlichkeit mit unserer Stelle ist bemerkbar; aber es wäre ganz verkehrt, aus der auf die Zerstörung des Tempels hinweisenden Bemerkung den Sinn einer Stelle zu gewinnen, die lange vor diesem Ereignisse geschrieben ist. In Apoc. 12 wird weder von einer bethlehemitischen Geburt des Messias noch von dem Zusammenfallen derselben mit der Tempelzerstörung etwas gesagt; vielmehr wird der Messias geboren, damit er das erst in Aussicht stehende Werk der Feinde des Volkes Gottes vernichten könne. Aufserdem wird über seinen irdischen Ursprung aus Davids Hause ebensowenig reflektiert, als in den Bilderreden des Buches Henoch. Erst bei Betonung dieses Ge-

sichtspunktes und vielleicht auch unter christlichem Einflusse konnte sich Apoc. 12 in die Form fügen, welche der jerusalemische Talmud zeigt. Im grofsen und ganzen hat sich, wie bekannt, die nachchristliche jüdische Litteratur dem Einflusse christlicher Schriften gegenüber sehr spröde gestellt. Die an unserer Stelle konstatierte nahe Verwandtschaft wird deshalb den Eindruck von dem jüdischen Ursprung von J^1 noch verstärken.

Nachdem der Messias durch Emporgerafftwerden zu Gott dem Machtbereiche Satans entzogen ist, entspinnt sich zwischen ihm und seinen Engeln und den den himmlischen Ort bewohnenden Heerscharen, Michael an der Spitze, ein Kampf; V. 6 ist auf S. 133 als ein überflüssiger Zusatz des R beurteilt, in V. 7 ist der Text defekt, es fehlt das Hauptverb, von dem *τοῦ πολεμῆσαι* abhängt. — Es ist beachtenswert, wie die Erklärer in diesem Abschnitte von „sehr poetischer Darstellung“ reden und immer wieder darauf hinweisen, man dürfe es hier nicht allzu wörtlich nehmen. Hengstenberg wollte den Michael mit Christus identifizieren, und Düsterdieck, der sich energisch gegen diese Anschauung erklärt, kommt doch ungefähr auf dasselbe heraus, wenn er, andere Anschauungen als „für den nüchternen christlichen Sinn“ unannehmbar bezeichnend, als Grundgedanken der Vision „die christliche Grundlehre von der Überwindung des Satans und seines Reiches durch Christum (!), den Erlöser und den Herrn des Himmelreichs“ bezeichnet. Durch alle diese Künste kommen die Erklärer nur immer weiter von dem Ziele ab, das doch so leicht erkennbar ist. Sicher ist in erster Linie, dafs der Seher wie in Job 2 und Hen. 40, 7 dem Satan und seinen Engeln eine Stelle im Himmel zuerkennt, ja, dafs letzterer dort nicht blofs Tag und Nacht das Volk Israel vor Gott verklagt (V. 10 vgl. mit Zach. 3, 1), sondern auch in den unteren Regionen des Himmels allerlei Gewaltthat verübt, vor der nur derjenige sicher ist, der in den höchsten Himmel zu Gott entrückt wird, und welche erst dadurch ihr Ende findet, dafs er, im Kampfe mit Michael und seinem Heere besiegt, seinen Standort im Himmel überhaupt verliert. — Es ist nicht richtig, anzunehmen, dafs Satan dem Kinde bis zu dem Throne nachgestürmt und

dort von Michael zurückgehalten sei. Davon steht erstlich nichts zu lesen; es wäre aber auch durchaus gegen die Grundanschauung der jüdischen Litteratur, nach welcher Gott, der Allmächtige, keines Schutzes bedarf. Keine Macht der Welt darf auch nur wagen, Jemanden aus seiner Hand zu reifsen. Einen Kampf des Satans mit Gott giebt es nicht, wie denn auch nur mit Gottes ausdrücklicher Zulassung Job in die Hand des Satan gegeben wird; vgl. Job 2, 6. Ferner ist zu beachten, dafs der Kampf mit Michael V. 7 mit aller Ruhe als eine neue Scene eingeführt wird. Somit ist die Vorstellung die, dafs nach der dem Kinde des Sonnenweibes gegenüber bewiesenen Frechheit Michael einen Kampf mit Satan beginnen mufs, damit derselbe nicht in späterer Zeit den jetzt verhinderten Anschlag zur Ausführung bringe. Michael aber hat als Schutzengel des Volkes Israel (Dan. 10, 13. 21. 12, 1) die Aufgabe, den Messias zu schirmen, und mufs deshalb den Himmel von den feindlichen Mächten reinigen; denn nicht immer bleibt der Messias in unmittelbarer Nähe und damit unter dem Schutze Gottes, er hat seine Wohnung später mit den Engeln und gewissen Gerechten; vgl. 4. Esra 13, 52. 14, 9: „tu enim recipieris ab hominibus et converteris residuum cum filio meo et cum similibus tuis, usque quo finiantur tempora.“ Wem eine derartige Beschützung des himmlischen Messias durch Michael und seine Scharen vor den ihm gefährlichen Nachstellungen Satans und seines Gefolges nicht zum Bilde des christlichen Messias zu passen scheint, der erkenne doch an, dafs die wörtliche Deutung von Kap. 12 die Annahme einer Schrift jüdischen Ursprunges fordert. Es handelt sich hier ebensowenig um einen blofsen Scheinschutz durch Michael, als bei dem aus Jud. 9 bekannten Streite Michaels und des Teufels um den Leichnam Mosis (vgl. meine Bemerkungen zu Jud. 9 S. 343 ff.), und alles Rationalisieren beseitigt die Thatsache nicht, dafs in V. 10 der Sieg Michaels und seiner Engel als Grund der Errettung des Volkes Israel gepriesen wird, so sehr sich auch der R beeilt hat, diesem der christlichen Anschauung so fremdartigen Gedanken durch V. 11 noch eine christliche Wendung zu geben.

Ein regelrechter Kampf wird in V. 7 beschrieben, auf der einen Seite die Heeresmacht Michaels, auf der anderen die des Satan. Es ist mir nicht zweifelhaft, dafs diese Vorstellung von einem Kampfe in der Engelwelt, welcher das himmlische Vorspiel des messianischen Endkampfes auf Erden ist, in den volkstümlichen Vorstellungen mancherlei Anknüpfungspunkte gehabt hat. Vor der Einnahme Jerusalems durch Jason berichtet 2. Makk. 5, 2 f.: *συνέβη δὲ καθ᾽ ὅλην τὴν πόλιν σχεδὸν ἐφ᾽ ἡμέρας τεσσαράκοντα φαίνεσθαι διὰ τῶν ἀέρων τρέχοντας ἱππεῖς διαχρύσους στολὰς ἔχοντας καὶ λόγχας σπειρηδὸν ἐξωπλισμένους, καὶ ἴλας ἵππων διατεταγμένας καὶ προσβολὰς γινομένας καὶ καταδρομὰς ἑκατέρων καὶ ἀσπίδων κινήσεις καὶ καμάκων πλήθη καὶ μαχαιρῶν σπασμοὺς καὶ βελῶν βολὰς καὶ χρυσῶν κόσμων ἐκλάμψεις καὶ παντοίους θωρακισμούς· διὸ πάντες ἠξίουν ἐπ᾽ ἀγαθῷ τὴν ἐπιφάνειαν γενέσθαι.* Während man diesen Kampf der himmlischen Heerscharen (vgl. 2. Makk. 3, 24 ff.) günstig deutete, so liefsen die Zeichen vor der Zerstörung Jerusalems eine solche Deutung nicht zu; vgl. Joseph. bell. Jud. VI, 5, 3: *ὑπὲρ τὴν πόλιν ἄστρον ἔστη ῥομφαίᾳ παραπλήσιον . . . πρὸ γὰρ ἡλίου δύσεως ὤφθη μετέωρα περὶ πᾶσαν τὴν χώραν ἅρματα καὶ φάλαγγες ἔνοπλοι διᾴττουσαι τῶν νεφῶν καὶ κυκλούμεναι τὰς πόλεις,* Tacit. hist. V, 13: „visae per coelum concurrere acies, rutilantia arma et subito nubium igne collucere templum.“ Als einen apokalyptischen Vorläufer von Apoc. 12 hat man sicher Sib. III, 795—807 anzusehen:

Σῆμα δέ σοι ἐρέω μάλ᾽ ἀριφραδές, ὥστε νοῆσαι,
Ἡνίκα δὴ πάντων τὸ τέλος γαίηφι γένηται·
Ὁπότε κεν ῥομφαῖαι ἐν οὐρανῷ ἀστερόεντι
Ἐννύχιαι ὀφθῶσι πρὸς ἑσπέραν ἠδὲ πρὸς ἠῶ,
Αὐτίκα καὶ κονιοτρὸς ἀπ᾽ οὐρανόθεν προφέρεται
Πρὸς γαῖαν ἅπασαν, καί οἱ σέλας ἠελίοιο
Ἐκλείψει κατὰ μέσσον ἀπ᾽ οὐρανοῦ, ἠδὲ σελήνης
Ἀκτῖνες προφανοῦσι, καὶ ἂψ ἐπὶ γαῖαν ἵκονται·
Αἵματι καὶ σταγόνεσσι πετρῶν δ᾽ἀπὸ σῆμα γένηται·
Ἐν νεφέλῃ δ᾽ὄψεσθε μάχην πεζῶν τε καὶ ἱππέων

Οἷα κυνηγεσίην θηρῶν, ὁμίχλησιν ὁμοίην·
Τοῦτο τέλος πολέμοιο τελεῖ θεὸς οὐρανὸν οἰκῶν·
Ἀλλά χρὴ πάντας θύειν μεγάλῳ βασιλῆϊ.

Den mitgeteilten Beispielen entsprechend, und nicht in modernisierender Vergeistigung, hat man sich den Kampf zwischen dem Heere Michaels und dem Satans vorzustellen. Die Scharen Michaels dringen vor, Satan und seine Engel können den Platz im Himmel nicht mehr behaupten, sie werden herausgeworfen.[1]) Dieser wichtige Moment der sozusagen eine Realweissagung auf das Ende des Kampfes des Messias Israels auf Erden ist, wird vom Seher in affektvoller Weise hervorgehoben. Die Gröfse des Sieges wird zunächst dadurch gefeiert, dafs der Besiegte mit seinem vollen Titel genannt wird: *ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς*. Dafs die folgenden, den kraftvollen Eindruck dieser Stelle schwächenden Worte (*ὁ πλανῶν* bis *γῆν*) dem R entstammen, ist auf S. 133 gezeigt. Der grofse Sieg wird sodann ausgezeichnet durch einen Psalm, der sich denen in U vergleicht, aber doch charakteristisch von ihnen verschieden ist. Angestimmt wird derselbe nicht von dem ganzen himmlischen Heere, oder denjenigen, welche dem Kampfe zugeschaut haben, sondern von den Siegern selbst (vgl. den gleichen Fall 15, 2 ff.), wie aus der Aufforderung V. 12 erhellt: *διὰ τοῦτο εὐφραίνεσθε οἱ οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες*. Auf diese Weise erhält auch der Hymnus gröfsere Wirkung: Nun, d. i. durch unseren Sieg über das Satansheer, haben wir als treue Kämpfer für Gottes Ehre seiner und seines Gesalbten Sache zum Bestand verholfen. Das Heil, die Macht, das Königreich Gottes und die Gewalt seines Gesalbten kommt als das in Betracht, was in der messianischen Vollendung Israels offenbar werden wird, wo der göttliche Wille zur Realisierung kommt. Diesem Ziele des göttlichen Willens widerstrebte Satan, dem allerdings der

1) Auf S. 133 habe ich *ἐβλήθη* „er wurde niedergestreckt" übersetzt; besser entspricht dem Zusammenhange die oben gegebene Übersetzung, während gegen den Sinn „er wurde auf die Erde geworfen" die S. 133 ff. mitgeteilten Gründe bestehen bleiben.

Plan gegen den Messias nicht gelungen ist, der aber durch seine Stellung im Himmel beständig Israel zu schaden suchte, dessen Angehörige die Engel als ihre Brüder bezeichnen; vgl. 19, 10 und dazu S. 308. Bisher bedurfte es eines Engels, „der die Satane abwehrte und ihnen nicht erlaubte, vor den Herrn der Geister zu treten, um die, welche auf Erden wohnen, zu verklagen", jenes Fanuel, „der über die Bufse und Hoffnung derer gesetzt ist, die das ewige Leben ererben" (Hen. 40, 7. 9). Jetzt hat das Verklagen ein Ende. Im Himmel ist Israels Sache entschieden; so wird sie auch auf Erden zum Recht kommen.

Zu dieser Wendung leitet der an den Triumphgesang sich anschliefsende Weheruf über. Aber es entspricht ganz dem Sinne des Triumphliedes, dafs das Wehe nicht über Israel ausgerufen wird, das, wie sich im Folgenden zeigen wird, von allen Nachstellungen Satans verschont bleibt, sondern über Erde und Meer d. h. über die dort lebenden Menschen, die in der That mit Ausnahme Israels durch den Drachen ins Verderben gebracht werden. — Wie schon S. 134 bemerkt ist, schliefst der Ausdruck κατέβη ὁ διάβολος die Vorstellung aus, dafs der Teufel mit seinen Engeln auf die Erde geworfen sei; damit, dafs er aus dem Himmel geworfen ist, befindet er sich noch nicht auf der Erde, vgl. Eph. 2, 2. 6, 12. In grofsem Zorne ist der Drache zur Erde herabgestiegen, weil ihm seine Niederlage im Himmel gezeigt hat, dafs es mit seiner Macht nun überhaupt zu Ende ist; nur kurze Zeit ist ihm noch zu wüten vergönnt. Es ist zu beachten, dafs diese Worte die zweite Hälfte des Siegerhymnus bilden und nicht einen Bericht über das, was der Drache nach seiner Niederlage weiter unternommen hat; der Jubel des Himmels wird dem Entsetzen der Erde gegenüber gestellt. Erst mit V. 13 beginnt wieder der ruhige Verlauf der Erzählung. Derselbe aber setzt nicht bei dem ein, was der Hymnus zuletzt ausgesagt hat — davon ist erst V. 17^{b} die Rede — sondern nimmt den Faden des Berichtes da wieder auf, wo er fallengelassen war, nämlich bei V. 9.

Die Bemerkung V. 6, welche S. 133 als Zusatz des R bezeichnet ist, wird auch von Düsterdieck u. a. nur als eine vor-

läufige Andeutung dessen beurteilt, was sich erst im Folgenden ereignen wird. Dann kann es aber keinem Zweifel unterliegen, dafs das Weib aus dem Himmel entflieht, da es sich dort, so lange Satan und seine Engel nicht entfernt sind, unsicher fühlt. Nachdem nun der Satan aus dem Himmel geworfen ist, versucht er zunächst das Weib zu erhaschen. Die Verfolgung und Errettung desselben wird mit Zügen beschrieben, die offenbar der Errettung Israels aus Ägypten entnommen sind. Wie Gottes wunderbares Ausführen des Volkes aus dem Lande der Knechtschaft verglichen wird mit einem Getragenwerden עַל־כַּנְפֵי נְשָׁרִים (Ex. 19, 4. Deut. 32, 11 ff.), so wird mit apokalyptischer Verdichtung dieser Vorstellung (vgl. auch 8, 13) gesagt: *ἐδόθησαν τῇ γυναικὶ αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου.* Wie das Ziel der Wanderung Israels die Wüste ist, so heifst es auch vom Weibe: *ἵνα πέτηται εἰς τὴν ἔρημον.* Wie sich bei Israels Flucht das rote Meer hindernd in den Weg legt, so speit die Schlange, um das Weib zu ertränken, demselben einen Wasserstrom nach. Offenbar spielt hier jene andere Vorstellung des Drachen als eines Wasserungeheuers, des Symbols von Ägypten, an; vgl. Ez. 29, 3 ff. 32, 2 ff. Psalm 74, 14. Wie das Meer wunderbar austrocknet, so verschlingt hier die barmherzige Erde den Wasserstrom des Drachen. Wie endlich nach Psalm 78, 24. 105, 40 Israel mit *ἄρτον οὐρανοῦ* gespeist wird, so wird auch das Weib in der Wüste offenbar durch Engel ernährt. Dieses Parallelismus mufs man eingedenk bleiben, um sich durch die Einzelheiten der Vision nicht zu einem falschen Verständnis derselben verleiten zu lassen, als ob es sich hier um bestimmte geschichtliche Verhältnisse handele. Das Weib ist eben nicht das empirische Israel; was diesem ehedem widerfahren, ist ein Typus für das, was am Ende der Tage mit dem himmlischen Gottesvolke geschehen wird; der Satan wird dasselbe zu vernichten suchen, wie er das bei dem präexistenten Messias versucht hat, Gott aber wird es erretten in gleicher Weise, wie er sein Volk aus Ägypten gerettet hat. Man wird hieraus entnehmen können, welches Recht die gewöhnlichen historischen Deutungen dieses Abschnittes haben. Dieselben erscheinen in ihrer

Unhaltbarkeit am deutlichsten, wo es sich darum handelt, zu bestimmen, wer die Übrigen von dem Samen des Weibes seien, gegen die sich nach V. 17 Satan zum Kampfe wendet, nachdem er vergeblich dem Messias wie dem Weibe nachgestellt hat. Es sind offenbar die auf Erden lebenden Israeliten, das empirische Volk Gottes, wie aus den folgenden Abschnitten mit voller Deutlichkeit erhellt. Versteht man das Weib vom irdischen Israel, so liegt die Unmöglichkeit vor, das Weib von dem Samen desselben zu unterscheiden. — Was das Einzelne anlangt, so ist die Zeitbestimmung in V. 14 (vgl. mit V. 6 und 11, 2), die aus Dan. 7, 25. 12, 7 stammt, eben deshalb und des ganzen Charakters dieser Vision wegen zu näherer Bestimmung der geschichtlichen Verhältnisse, auf die J¹ hinweist, nicht zu verwenden. Dagegen deutet die Näherbestimmung, welche das empirische Israel in V. 17 erhält: *τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ,* auf die Ereignisse hin, in welchen sich die Feindschaft des Satan gegen Israel offenbaren wird. Solche wird dem Volke wegen seiner Gesetzestreue zu Teil werden, entsprechend den Erlebnissen zur Zeit des Antiochus Epiphanes. Die Richtigkeit dieser Vermutung wird schon der nächste Abschnitt beweisen; aus Kap. 12 geht so viel hervor, dafs der Seher des Sieges der Sache Gottes gewifs ist. Was im Himmel geschehen ist, wird sich auf Erden wiederholen.

Die beiden Tiere, 12, 18—13, 18.

Die Erzählung von dem Drachen und die von den beiden Tieren, welchen der Drache seine Gewalt giebt, damit sie für seine Sache thätig seien, wird geschieden durch den Satz 12, 18, dessen Zugehörigkeit zum Vorhergehenden oder zum Folgenden von der Beantwortung der Frage abhängt, ob *ἐστάθη* oder *ἐστάθην* zu lesen, mit anderen Worten, ob der Drache oder der Seher Subjekt sei. Nach dem Urteil der Textzeugen kann man nur mit Tregelles und Hort (gegen Tischendorf) für *ἐστάθη* stimmen, das die besten Uncialen (A ℵ C) und Übersetzungen (Vulg. Arm. Aeth. Syr.) für sich hat, während *ἐστάθην* nur durch die beiden spätesten Uncialen PQ, Minuskeln u. a. gestützt ist. Trotzdem glaube ich, dafs es sich aus inneren Gründen wahrscheinlich machen lassen kann, *ἐστάθην* sei die ursprüngliche Lesart. Dafs

ein Abschreiber leicht dazu kommen konnte, zu meinen, das Subjekt von V. 17 setze sich in V. 18 weiter fort, bedarf ebensowenig eines Beweises, als die bei der Ähnlichkeit von H und N naheliegende Möglichkeit eines Lesefehlers. Und wenn, wie man behauptet, die Wendung V. 18 mit dem Seher als Subjekt in der Apokalypse analogielos ist, so ist eine beabsichtigte Korrektur noch begreiflicher. Man sagt freilich, die erste Person sei in V. 18 nur durch 13, 1 hineingekommen. Aber gemeiniglich pflegt bei der Textgestaltung das Vorhergehende für das Folgende von Bedeutung zu sein, selten umgekehrt. Faſst man nun den ganzen folgenden Abschnitt ins Auge und stellt damit eine Erwägung an, wie sie die Abschreiber kaum anzustellen pflegen, so erscheint die Lesart *ἐστάθη* durchaus unannehmbar. Daſs die Erscheinung des *πρῶτον θηρίον* dem Seher gilt, wird nicht bloſs durch 13, 1 deutlich ausgesprochen, sondern ergiebt sich auch bei Vergleich der Parallelen 12, 3. 13, 11. Ebensowenig wie das erste Tier auf das Erscheinen des zweiten, von der Erde aufsteigenden wartet (vgl. 13, 7. 8 mit V. 11), kann das bei dem Drachen gegenüber dem ersten Tiere der Fall sein, zumal da in beiden Fällen von dem zuerst erschienenen gar nicht gleich berichtet wird, in welche Beziehung es sich zu dem erscheinenden gestellt habe. Somit wird es natürlicher und dem ganzen Zusammenhange entsprechender sein, wenn man in 12, 18 den Seher als Subjekt annimmt (vgl. die Ausführungen von Hengstenberg). Derselbe tritt an das Gestade des Meeres, um ein dort erscheinendes Bild zu erblicken, wie er soeben ein solches am Himmel geschaut hat und wie er 13, 11 einem dritten auf dem Lande begegnen wird. Deutlich genug zeigt sich an allen diesen Stellen der Unterschied der ersten jüdischen Apokalypse von der christlichen, wo der Seher, um die zukünftigen Dinge zu erfahren, seinen Standpunkt im Himmel nehmen muſs.

Bei den beiden Tieren, welche von Meer und Erde aufsteigen, könnte man sich an die Fabel von Leviathan und Behemoth als das Urbild dieser Vision erinnert finden (vgl. Hen. 60, 7—10. 24. 25. 4 Esra 6, 49 ff. Bar. 29, 4), wenn nicht das zweite Tier dafür zu

geringfügig erschiene. So wird das Aufsteigen aus θάλασσα und γῆ andere, für den Sinn dieser Vision bedeutsame Gründe haben. Das Aufsteigen aus dem Meere findet sich übrigens bei dem Erscheinen der Danielischen Tiergestalten (Dan. 7, 3), aus deren Zügen das Ungeheuer in Apoc. 13 präcis zusammengesetzt ist. Wie schon verschiedentlich betont wurde, ist hier θάλασσα nicht im Sinne von ἄβυσσος = Totenreich zu verstehen, da es ja γῆ in V. 11 zu seinem Gegenstücke hat. Freilich haben die Exegeten, welche sich auf 11, 7. 17, 8 berufen, nicht so Unrecht, da dort von R θάλασσα allerdings in diesem Sinne, d. h. falsch, gedeutet wird. Bei Daniel sind jene Tiergestalten, durch deren Komposition die unsrige entstanden ist, Darstellungen der verschiedenen, einander folgenden Weltreiche. Das könnte die Vermutung nahe legen, in 13, 1 fände sich der gleiche Fall: das aus dem Meere steigende Tier sei die römische Weltmacht. Gegen diese oft ausgesprochene Ansicht erheben sich indes entscheidende Gründe. Es steht dieses Tier zwischen dem Drachen und dem wie ein Drache redenden lammartigen Tiere. Daſs unter diesen beiden nicht Weltmächte, sondern bestimmte Personen, nämlich der Satan und ein Pseudoprophet, zu verstehen seien, ist über jeden Zweifel erhaben (vgl. 12, 9. 12. 13, 13 ff.). Daraus folgt bereits, daſs auch das Tier in 13, 1 das Bild einer Person sein muſs. Diese Auffassung tritt noch deutlicher hervor an den Stellen, wo das zweite Tier mit jenen beiden anderen Erscheinungen zusammen angeführt wird. Nach 16, 13 kommen aus dem Munde des Drachen, des Tieres und des Pseudopropheten drei unreine Geister. 19, 20 werden das Tier und der Pseudoprophet vergewaltigt und dann beide lebendig in den Schwefelsee geworfen. Nach 20, 10 finden sich alle drei im Schwefelsee. Diese Stellen machen es ganz unmöglich, in dem Tiere die Personifikation einer Weltmacht zu sehen. Dasselbe folgt aus 19, 19, wo das Tier mit den Königen der Erde und ihren Heeren in den Krieg zieht gegen den Messias und sein himmlisches Heer. So gewiſs der Messias als Person gedacht ist, so gewiſs das θηρίον. Dem entspricht es, wenn von dem Bilde des Tieres die Rede ist, das die Menschen wie die Darstellung eines Gottes anbeten sollen (13, 15. 14, 9); wenn seine Anhänger mit

einem seinen Namen tragenden Siegel gekennzeichnet werden wie die Gerechten mit dem Siegel Gottes (13, 16 ff. 14, 9 vgl. mit 7, 2 ff. 14, 1); wenn es seinen Mund aufthut und Lästerworte redet (13, 6). In allen J¹ angehörigen Abschnitten findet sich nicht ein Zug, der darauf hinweisen könnte, das Tier sei Abbild einer Weltmacht und nicht einer Person, und auch in R steht diese Auffassung offenbar im Vordergrunde, ein Zeichen, daſs die Lektüre von J¹ über die Bedeutung des Tieres keinen Zweifel zuläſst.

Wenn aber das Tier eine Person vorstellt, so kann es auch nicht fraglich sein, was für eine. Das Bild ist eine Zusammenfassung der Hauptzüge aus den vier Tierbildern Dan. 7, welche das chaldäische, medische, persische und griechische Weltreich darstellen. Es kann mithin nur den Repräsentanten einer Weltmacht bezeichnen, welche als die alles umfassende dasteht, und das kann keine andere sein als die römische. Der Verfasser von J¹ weist offenbar mit dieser Tiergestalt auf einen römischen Imperator hin.

Was die Einzelheiten des Bildes anlangt, so hat man beachtet, daſs von dem Tiere in umgekehrter Reihenfolge wie bei dem Drachen 12, 3 erst zehn Hörner und dann sieben Häupter genannt werden (das Umgekehrte bei Vulg. Arm. erklärt sich als Konformierung mit 12, 3). Der Grund dafür ist nicht der, daſs die Hörner eher als die Häupter aus dem Wasser kommen. Ein derartiger, das Schauen in groſser Unmittelbarkeit wiederspiegelnder Zug ist nicht bei Darstellung eines Bildes zu erwarten, dessen litterarische Grundlinien dem Verfasser von J¹ in Dan. 7 ausgeprägt vorgelegen haben. Aber gerade ein Blick auf die Quelle, aus welcher das Bild geflossen, wird das ausdrückliche Hervorheben der Hörner vor den Häuptern begreiflich machen. Letztere sind kein charakteristischer Zug des Danielischen Bildes, sondern entstehen durch Summierung der vier Häupter des Pardels mit den drei der anderen drei Ungeheuer. Dagegen sind die zehn Hörner das Charakteristikum des vierten Tieres, d. h. desjenigen, das für die Erscheinung in der Apokalypse in mehr als einem Zuge typisch ist, des eigentlichen Vorbildes für den Antichrist (vgl. 13, 5. 6. Dan. 7, 8. 20. 25). — Mit dieser Eigentümlichkeit

hängt noch eine andere zusammen. Nach 12, 3 sitzen die Diademe auf den sieben Häuptern, nach 13, 1 auf den zehn Hörnern. Letztere werden Dan. 7, 24 auf zehn Könige gedeutet. Es begreift sich, wenn, um dieses noch deutlicher auszudrücken, in der weiteren Ausbildung der Danielischen Vision den Hörnern Diademe hinzugefügt wurden, während bei den Häuptern dazu kein Anlafs vorhanden war. Aber freilich, wenn die Komposition der Danielischen Tiergestalten in Apoc. 13 nicht zur Vorstellung eines Reiches mit einer Reihe von Königen, sondern zu der eines Imperators dient, war für J[1] kein Anlafs vorhanden, die Hörner mit Diademen zu versehen. Das begreift sich nur, wenn der Verfasser von J[1] die Komposition des Bildes in Kap. 13 nicht selbst besorgt, sondern wie so vieles andere aus der zwischen seiner Schrift und Daniel liegenden apokalyptischen Litteratur entlehnt hat. Das Recht dieser Annahme wird ganz besonders deutlich, wenn man das Bild des Drachen 12, 3 herbeizieht. Dafs dasselbe nicht unabhängig ist von einer Zusammenfügung der Danielischen Tiere, wie sie Kap. 13 verwendet ist, wird durch die charakteristischen Züge der sieben Häupter und zehn Hörner festgestellt. Aber da hier nur einige Züge jenes schrecklichen Gesamtbildes zur Verwendung kommen konnten, um die Fürchterlichkeit des Drachen zu schildern, so vereinfachte sich das Bild, sofern die Kronen von den Hörnern auf die Häupter übergingen und also aus zehn sieben wurden, während in Kap. 13 mit der Herübernahme des ganzen Bildes auch die unbequeme Vorstellung der zehn gekrönten Hörner auf den sieben Häuptern beibehalten wurde. Das wird die Lösung der rätselhaften Beziehung der Gestalt des ersten Tieres zu der des Drachen sein, über die auch in nüchternen Kommentaren wie in dem von Düsterdieck höchst merkwürdige Erklärungen gegeben werden, die grofsenteils schon in nichts zerfallen, wenn man an der einfachen Thatsache festhält, dafs es sich hier um zwei Personen, den Satan und den betreffenden Imperator, handelt, nicht aber um bildliche Darstellung der „antichristlichen Macht", wie man den Thatbestand verdunkelnd sich ausdrückt (so auch Weifs, Einleitung 382, not. 1). — Noch ein anderer Zug im Bilde des Tieres 13, 1 bedarf

der Aufklärung: καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ὀνόματα βλασφημίας. Es fragt sich allerdings, ob man so lesen darf. Statt ὀνόματα wird der Singular ὄνομα von CP min. verss. gelesen; ist derselbe auch nicht so stark bezeugt wie der Plural, so hat er doch für sich, die schwierigere Lesart zu sein. Trotzdem glaube ich, dafs ὀνόματα zu lesen ist. Wenigstens erhellt aus dem Zusatze, den der R nach dem Vorbilde von 13, 1 dem Bilde des Reittiers der Hure 17, 3 gegeben hat: γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας, dafs er in 13, 1 den Plural gelesen hat. Was hätte ihn sonst veranlassen können, gerade da, wo er sich bemühte, das Tier der Hure mit dem Tiere aus 13, 1 zu identifizieren, einen Zug anzuwenden, der ersteres bemerkbar von letzterem unterschieden hätte? Beachtet man aufserdem, dafs 13, 17 f. immer von einem Namen des Tieres die Rede ist, so begreift es sich, dafs ein Abschreiber einen Widerspruch mit dem Anfang des Kapitels entdeckte, den er dann zu Gunsten von 13, 17 f. beseitigte, da hier offenbar die deutlichere Vorstellung vorlag. Faktisch ist kein Widerspruch vorhanden; denn in 13, 17 f. handelt es sich um den wirklichen Namen des betreffenden Imperators, in 13, 1 dagegen um Namen gotteslästerlicher Art, die er auf Anlafs des Volkes oder nach eigenem Entschlusse angenommen hat. Es genügt nicht, wenn man hier einen Hinweis findet auf das kaiserliche Σεβαστός, vielmehr mufs es sich der Vielheit der Namen gemäfs um ein Verhalten handeln wie das 2 Thess. 2, 4 beschriebene: ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα. Für unsere Schrift, die schon durch die Voraussetzung des Bestehens des Tempels in Jerusalem von den römischen Imperatoren nur etwa zehn Kaiser zur Wahl läfst, kann es sich nur um Cajus Caligula handeln, der sich bald in dieser, bald in jener Göttergestalt öffentliche Verehrung erweisen liefs (vgl. Sueton, C. Caligula Kap. 22, Dio Cassius LIX, und die weiteren Ausführungen), und der in der That ein in vielen Zügen geradezu überraschendes Gegenstück zu dem Herrscher bildet, auf den das vierte Danielische Tierbild hindeutet, zu Antiochus Epiphanes, während Neros Stellung zu den Juden durchaus keine unfreundliche war. Übrigens ist zu beachten, dafs der

Zug von den ὀνόματα βλασφημίας wohl einen Anknüpfungspunkt bei den Danielischen Bildern hat (7, 8), nicht aber ein wirkliches Gegenstück. Daraus wird man folgern dürfen, dafs eben hier ein Moment erscheint, das der Persönlichkeit charakteristisch ist, welche mit schon gebrauchtem Material zur Darstellung gebracht wird. Andererseits wird man sagen dürfen, dafs die übrigen Teile des Tierbildes, ursprünglich für ganz andere Zwecke bestimmt, auf die Erscheinung des römischen Imperators Cajus vor allem passen. Jene groteske Zusammenschweifsung von Teilen des Pardels, Bären und Löwen zu einem Ungeheuer pafst in der That auf keinen der fraglichen Herrscher, Nero nicht ausgenommen, besser als auf Caligula, zu dessen zweiter Regierungsperiode Sueton mit den Worten übergeht: „hactenus quasi de principe, reliqua ut de monstro narranda sunt“ (a. a. O. Kap. 22). — Was endlich das Hervorsteigen aus dem Meere betrifft, so ist dieser Zug allerdings, wie bereits bemerkt, Dan. 7, 3 entnommen; aber er gehört nicht zu denen, welche als mehr oder weniger gleichgültiges Stück der Überlieferung weiter gebraucht werden (das scheint z. B. 4 Esra 13, 2 ff. der Fall zu sein). Dafür spricht die geflissentliche Hervorhebung desselben durch 12, 18 und durch das Gegenstück 13, 11, das bei Daniel keine Parallele hat. So wird denn wohl Ewald Recht haben, wenn er daran erinnert, dafs für den im Oriente lebenden Seher die römische Macht aus dem Meere auftaucht; vgl. auch 4 Esra 11, 1: „et ecce ascendebat de mari aquila.“

Nach der an Dan. 7 sich anlehnenden Beschreibung des Tieres wird berichtet, in welches Verhältnis der Satan zu demselben getreten sei. Der θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (2 Kor. 4, 4) hat ihm τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἐξουσίαν μεγάλην gegeben, also das, was der Satan Christus verspricht Matth. 4, 8 f., woraus zum Überflufs deutlich erhellt, dafs es sich hier um den Herrscher des Weltreiches und nicht um das Weltreich selbst handelt. — Über V. 3ª καὶ μίαν bis ἐθεραπεύθη ist bereits auf S. 136 ff. als über einen Zusatz des R verhandelt. Für das richtige Verständnis des apokalyptischen Berichtes über den römischen Imperator wäre indes, auch bei Annahme der Ursprünglich-

keit von V. 3[a], die zweite Hälfte des Satzes genügend. Dieselbe berichtet mit dürren Worten, die keiner Mifsdeutung fähig sind, dafs die Todeswunde, resp. die tödliche Krankheit des Tieres geheilt sei; vgl. Weifs, § 35, 3 not. 1. Von einer Wiederkehr des Gestorbenen aus der Unterwelt oder von einer Rückkehr des Entflohenen von den Parthern ist in diesen deutlichen Worten nicht das Geringste zu finden, und es ist nur verlorene Mühe, diese Überlieferung hier hineinzudeuten. Ewald meint: „Doch der Schlag seines Todes ward geheilt, wie man schon (!) daran sieht, dafs er jetzt aus dem Tode wiedererstanden ist und als Sieger anrückt.“ Aber wer in aller Welt wird von einer Wunde, die den Menschen ins Grab bringt, sagen, sie sei geheilt, weil der Betreffende wunderbarerweise wieder von den Toten aufersteht? Volkmar bemerkt, nachdem er die Litteratur über das Wiederkehren des Nero angeführt hat: „Der christliche Historiker Sulpicius Severus (Hist. sacr. lib. II) hat schon hierin die Erklärung von Ap. 13, 3 gefunden: man glaubt, obwohl er sich selbst mit dem Schwert durchbohrt habe, sei er nach Heilung seiner Wunde am Leben geblieben, nach dem was über ihn geschrieben ist: seine Todeswunde ist geheilt.“ Allein diese Ansicht ist eine Ummodelung der doppelten Gestalt der Sage von der Rückkehr des Nero, veranlafst durch den widerstrebenden Bericht Ap. 13, 3. Wie man bei Renan, L'antéchrist 301 ff. und bei Zahn, Apokalyptische Studien IV, a. a. O. S. 337 ff. nachlesen mag, glaubte man zuerst, Nero sei zu den Parthern entflohen und werde von da mit Heeresmacht zurückkehren; später, als an ein solches Wiederkommen nicht mehr gedacht werden konnte, er werde wunderbarerweise aus dem Totenreiche zurückkehren. Bei der ersten Form der Sage hat die *πληγὴ τοῦ θανάτου* überhaupt keine Stelle. Wie es sich aber damit auch verhalten mag, sicher ist, dafs die Erklärung des Lactanz der Ansicht der einheitlich beurteilten Apokalypse nicht entspricht. Bereits S. 184 ff. ist nachgewiesen, dafs R das Tier in das Totenreich kommen und aus demselben wieder zurückkehren läfst. Diese Ansicht ist auch in dem von R stammenden Satze 13, 14: *ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν*, ausgesprochen, aber im Gegensatz zu

den deutlichen Äufserungen aus J^1 13, 3. 12. Hier ist nichts anderes zu lesen, als dafs der zum Tode erkrankte Imperator zum Staunen der Welt wieder gesund geworden sei. Das hat nun aber nicht in dem Leben des Nero, wohl aber in dem des Caligula seine Parallele, der in der That acht Monate nach Übernahme des Thrones und der Herrschaft in jene tödliche Krankheit verfiel, in welcher das ihm damals noch schwärmerisch ergebene Volk die rührendsten Beweise der Anhänglichkeit und Sorge zeigte, und durch die er geistig so zerrüttet wurde, dafs er jenes wahnsinnige Leben begann, infolge dessen ihn Sueton als Monstrum bezeichnet.[1])

Die weitere Ausführung der Vision fügt Zug für Zug aus dem bekannten Lebensbilde Caligulas in apokalyptischer Verhüllung vor. Über das Gesundwerden des Imperators wundert sich die ganze Erde[2]) und erweist dem Drachen Anbetung, weil er dem Tiere die Gewalt gegeben und deshalb ihn auch von der Todeskrankheit errettet hat. Es bedarf wohl nur der Andeutung, dafs es sich hier um die den Göttern zum Dank für des Caligula wiederhergestellte Gesundheit dargebrachten Opfer handelt; vgl. Sueton, Caligula Kap. 14, auch Philo, leg. ad Caj. II, 598. Die an sich wohl in dieses Bild passenden Worte 13, 4^b sind als Zusatz des R auf S. 139 f. beurteilt worden.

Ganz dem Gange der Geschichte folgend, heifst es nun, dafs dem Tiere (von dem Drachen) ein Mund gegeben sei, der prahlerische Worte und Lästerungen redet, und dafs es demgemäfs seinen Mund aufgethan habe zu Lästerreden (der den Zusammenhang unterbrechende Satz V. 5^b ist S. 140 als Zusatz des R bezeichnet). Hierdurch ist zunächst nichts ausgesprochen, was über den Typus

1) Vgl. Sueton, Calig. 14: „ut vero in adversam valetudinem incidit, pernoctantibus cunctis circa Palatium, non defuerunt qui depugnaturos se armis pro salute aegri quique capita sua titulo proposito voverent.“ Dio Cassius LIX, 8: *μετὰ δὲ τοῦτο νοσήσας, αὐτὸς μὲν οὐκ ἀπέθανεν*; besonders aber Philo, leg. ad Caj. II, 548 f.

2) Philo II, 548: *μέμνηται γὰρ οὐδεὶς τοσαύτην χώρας μιᾶς ἢ ἑνὸς ἔθνους γενέσθαι χαρὰν ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καταστάσει ἡγεμόνος, ὡς ἦν ἐπὶ Γαΐῳ συμπάσης τῆς οὐκουμένης, καὶ παραλαβόντι τὴν ἀρχὴν καὶ ῥωσθέντι ἐκ τῆς ἀσθενείας.*

dieses Bildes, Antiochus Epiphanes, hinausgeht (vgl. Dan. 7, 8 ff.) und was sich nicht als Urteil der Juden über jeden Imperator begriffe; vgl. Volkmar zu 13, 5 und auch das Urteil über Titus, den Zerstörer Jerusalems, Apoc. Bar. 67, 7: „sed surget rex Babylonis qui destruxit nunc Sionem et gloriabitur super populo et loquetur magna in corde suo coram altissimo.“ Charakteristisch für Caligula werden erst die folgenden Worte: *βλασφημῆσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ.* Um dieses herauszustellen, bedarf es einer von den Exegeten durchweg vernachlässigten Erörterung über die Gestalt des vorliegenden Textes und einer erst hier möglichen Ergänzung der auf S. 140 gegebenen Bemerkungen über die Zusätze des R. Nach den Worten *καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ* ist mit den besten Zeugen und Tischendorf, Tregelles und Hort ohne *καί* weiter zu lesen: *τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας.* Wie erklärt sich diese Textgestalt? Es scheint, als ob die zuletzt citierten Worte Apposition zu *τὴν σκηνὴν αὐτοῦ* sein sollten. Für diesen merkwürdigen Ausdruck würden sich aus der Apokalypse Parallelen beibringen lassen. 21, 3 heiſst es von dem himmlischen Jerusalem, das schön wie eine Braut für ihren Mann geschmückt erscheint: *ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν.* Bei dieser dem R zugehörigen Wendung ist zu beachten, daſs als die Hütte Gottes das mit den Heiligen Gottes identische neue Jerusalem bezeichnet wird; es ist jene Braut des Lammes, deren glänzendes weiſses Linnen gedeutet wird auf *τὰ δικαιώματα τῶν δικαίων* 19, 8, und die, wie S. 195 nachgewiesen ist, von dem R verstanden wurde als die in dem aus U stammenden Abschnitte 7, 9—17 erscheinende Schar der in weiſse Kleider gehüllten Vollendeten, von denen es 7, 15 heiſst: *ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου σκηνώσει ἐπ' αὐτούς.* Bei Berücksichtigung dieser Parallelen wird mit Grund behauptet werden können, daſs im Sinne des Verfassers von 13, 6 allerdings „die Himmelsbewohner“ Apposition zu *τὴν σκηνὴν αὐτοῦ* sind; aber ebenso sicher ist dann auch, daſs hier dieselbe Hand sich findet, wie in den angeführten Parallelen aus Kap. 19 und 21, das heiſst die des R. Es ist nun auch sehr leicht zu erkennen, was denselben zu dem Zusatze jener Apposition

gebracht hat. In der That wissen die Erklärer mit der Lästerung des Himmels nichts anzufangen. Düsterdieck begnügt sich mit der nichts erklärenden Bemerkung: „Den Himmel, welcher eben als Gottes Hütte ein Ziel für die gotteslästerlichen Reden des Tieres ist", während Kübel die erwähnenswerte Wendung gebraucht: „Das Tier verbreitet mehr als sadduzäischen Antipneumatismus, reine Diesseitigkeit verkündenden Atheismus und Materialismus." Eine Schmähung des Himmels hätte wenig Sinn, so gut an sich Derartiges von dem Wahnsinn des Caligula zu erwarten wäre und aus Berichten wie Philo, legatio ad Cajum II, 597: *καὶ ἀνατείνας τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐπεφήμιζε πρόσρησιν, ἣν οὐδὲ ἀκούειν θεμιτόν, οὐχ ὅτι διερμηνεύειν αὐτολεξεί,* oder seiner Nachäfferei des Donnerns (vgl. Dio Cassius LIX, 28) geschlossen werden könnte. Eine Beschimpfung der *σκηνὴ τοῦ θεοῦ* im Unterschiede von der Gottes selbst läfst sich doch eigentlich nur vorstellen, wenn es sich um eine irdische Wohnung, hier also um den Tempel in Jerusalem handelt. Erinnert man sich nun des im ersten Abschnitte überall aufgewiesenen Bestrebens des R, aus dem Tempel zu Jerusalem, der zu seiner Zeit in Trümmern lag, den himmlischen Tempel zu machen, so begreift es sich, dafs er es an dieser Stelle nicht anders gemacht und den Worten *καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ* einen Zusatz gegeben hat (*τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας*), durch welchen aus der Beschreibung von dem Verhalten des Caligula eine solche von der Handlungsweise der die Christen verfolgenden Imperatoren geworden ist. Dafs für den R die im Himmel Wohnenden die Märtyrer sind, kann nach Vergleich der oben gegebenen Parallelen sowie von 12, 12 mit 12, 11 nicht zweifelhaft sein. Aber ebenso deutlich ist es dann, dafs dieses eine Vorstellung ist, welche von der der Grundschriften der Apokalypse abweicht. Nach dem Berichte von U 6, 9 ff. sind die Seelen der Gerechten in der Unterwelt und gehen erst nach vollendetem Gerichte in den Himmel ein 7, 9 ff. Der R an unserer Stelle aber setzt voraus, dafs sich die Getöteten gleich in den Himmel begeben, ganz so wie Justin. M. apol. II, 2: *ὁ δὲ καὶ χάριν εἰδέναι ὡμολόγει, πονηρῶν δεσποτῶν τῶν τοιούτων*

ἀπηλλάχθαι γινώσκων καὶ πρὸς τὸν πατέρα καὶ βασιλέα τῶν οὐρανῶν πορεύεσθαι.

Bezieht sich nun *τὴν σκηνὴν αὐτοῦ* auf den Tempel in Jerusalem, so ist es deutlich genug, daſs hier ein Zug berührt wird, der in das Bild des Nero ebensowenig paſst als in das eines der ihm vorausgehenden Imperatoren, Caligula ausgenommen. Durch die in Alexandria entstandenen Unruhen zwischen Juden und Heiden über das Aufstellen seiner Statuen in den Synagogen (vgl. Philo, leg. ad Caj. II, 562 ff. Josephus Ant. XVIII, 8, 1) und durch eine ähnliche Sache in Jamnia (Philo, l. l. II, 575) gereizt, gab Caligula dem Statthalter von Syrien Publius Petronius den Befehl, seine Statue im Tempel zu Jerusalem aufzustellen; vgl. Joseph. Ant. XVIII, 8, 2: *Γάϊος δὲ πρεσβευτὴν ἐπὶ Συρίας ἐκπέμπει Πετρώνιον κελεύων χειρὶ πολλῇ εἰσβάλλοντι εἰς τὴν Ἰουδαίαν, εἰ μὲν ἑκόντες δέχονται ἱστᾶν αὐτοῦ ἀνδριάντα ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ· εἰ δὲ ἀγνωμοσύνῃ χρῶντο, πολέμῳ κρατήσαντα τοῦτο ποιεῖν.* Joseph., bell. Jud. II, 10, 1. Philo, leg. ad Caj. II, 573: *ὁ δὲ μόλις μέν, ἀναλύζων δὲ ὅμως κεκομμένῳ τῷ πνεύματί φησιν· οἴχεται ἡμῶν τὸ ἱερόν. ἀνδριάντα κολοσσιαῖον εἰσωτάτω τῶν ἀδύτων ἀνατεθῆναι Γάϊος προσέταξε, Διὸς ἐπίκλησιν αὐτοῦ.* Die Blasphemie, welche Caligula mit solcher Forderung gegen die *σκηνὴ τοῦ θεοῦ* beging, tritt noch lebendiger hervor in der Äuſserung des Philo, leg. ad Caj. II, 596: *τὸν δὲ ἐν τῇ ἱεροπόλει νεών, ὃς λοιπὸς ἦν ἄψαυστος, ἀσυλίας ἠξιωμένος τῆς πάσης, μεθηρμόζετο καὶ μετεσχημάτιζεν εἰς οἰκεῖον ἱερόν, ἵνα Διὸς ἐπιφανοῦς νέου χρηματίζῃ Γαΐου.* Tacitus, hist. 5, 9.

Daſs V. 7ᵃ ein Zusatz des R ist, wurde bereits auf S. 140 vermutet. Der Grund dafür ist, wie hier noch besonders zu betonen ist, nicht der, daſs jener Zug in das Bild des Caligula nicht passen würde. Das ist insofern gar nicht einmal der Fall, als Caligula so gut über die Juden Herrscher wurde als über die anderen Völker, ja sofern man in Jerusalem wie in Alexandria für ihn opferte (vgl. Joseph., bell. Jud. II, 10, 4. Philo, leg. ad Caj. II, 598). Aber der weitere Verlauf der Vision zeigt auf das deut-

lichste, dafs gerade Israel von der Tyrannei des Imperators unbesiegt bleibt, so dafs die Absicht Satans 12, 17 nicht ausgeführt wird; nur die nicht im Lebensbuche aufgeschriebenen Heiden beugen sich vor ihm. Unter diesen Umständen wird aus den S. 140 angeführten Gründen V. 7[a] Zusatz des R auf Grund von Dan. 7, 21 sein, wo die Sache ja gerade umgekehrt liegt, sofern Antiochus erst nach seiner Tempelschändung dem Gerichte verfällt. Wenn übrigens die fraglichen Worte bei einer nicht geringen Zahl von Zeugen fehlen, so dafs Hort dieselben in Klammern gesetzt hat, so kann ich das doch nur aus einem äufserst leicht möglichen Schreibversehen erklären.

Der Bericht über den Imperator fährt mit V. 7[b] fort: *καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν φυλὴν καὶ λαὸν καὶ γλῶσσαν καὶ ἔθνος.* Damit ist nicht eine Wiederholung von 13, 2 gegeben, wo lediglich von der kaiserlichen Macht im allgemeinen die Rede ist, sondern es wird seine Macht über die Menschen speziell hervorgehoben, um daran die Bemerkung zu schliefsen: *καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς.* An derselben ist zunächst das Futurum *προσκυνήσουσιν* ins Auge zu fassen. Von Anbetung des Drachen war schon nach der Heilung der Krankheit des Imperators die Rede gewesen. Von der Anbetung des *θηρίον* wird hier erst als von etwas Zukünftigem geredet. Daraus erhellt, dafs es sich hier nicht um blofse Anerkennung des *Σεβαστός* handelt, sondern um vollständige Anbetung, wie sie einem Gott gebührt. Ferner ist das Objekt von *προσκυνήσουσιν* zu betrachten: *αὐτόν.* Dasselbe ist gesichert durch ACQ 6. 14. Am. Primas. und durch die Deutlichkeit des Motives, auf das die anderen Varianten zurückgehen. Wenn Iren. tol. Vulg[cl] „eam" lesen, so sieht man, dafs hier das exegetische Interesse vorlag, anstatt der bestimmten Person, von der der Seher schreibt, eine Weltmacht im Texte zu finden; und das gleiche Interesse bedingt die Variante *αὐτῷ,* die sich wesentlich auf die beiden übrigen Unzialen ℵP stützt. Der Accusativ des Maskulinums zeigt hier so deutlich wie bei dem Zusatz des R in V. 14 (*ὃς ἔχει τὴν πληγήν*), dafs das *θηρίον* eine Person und nicht eine

Macht ist. Es ist betrübend, zu sehen, wie man dieser Thatsache ausweicht. Kübel begnügt sich, ohne weitere Erklärung zu übersetzen: „Und es beteten (!!) es (!) an.“ Düsterdieck wiederholt, obwohl von Volkmar vor mehr als zwanzig Jahren widerlegt, seine alten Gründe: „Die trotz des Sin. (αὐτῷ) unzweifelhaft richtige Lesart αὐτόν kann nicht durch die Beziehung des Maskulinums auf den König, in welchem das Tier selbst 17, 11 personifiziert erscheint, erklärt werden; denn jene ganz spezielle Vorstellung müfste innerhalb des 13. Kapitels bestimmt angezeigt sein, wenn so ohne weiteres auf dieselbe verwiesen werden sollte. Das αὐτόν geht vielmehr auf das Hauptsubjekt ὁ δράκων.“ Die Unannehmbarkeit dieser aus purer Verlegenheit geborenen Erklärung ist durch die bisherige Untersuchung von Kap. 13 dargethan. Des Verfassers Schuld ist es nicht, wenn Düsterdieck noch darauf wartet, dafs das ϑηρίον als eine Person gekennzeichnet werde; und was den Drachen betrifft, so ist demselben bereits nach V. 4 die Huldigung von ὅλη ἡ γῆ erwiesen, so dafs dieselbe ihm nicht erst für die Zukunft in Aussicht gestellt werden kann. — Von einer direkten Anbetung aller Völker wie vor einem Gotte kann nur bei Caligula die Rede sein. „Während Augustus bei seinen Lebzeiten nur in den Provinzen den Bau von Tempeln für sich gestattet hatte, während Tiberius auch dies nur in einem Falle zugegeben hatte, so liefs sich Caligula nicht nur als Gegenstück zu dem capitolinischen Tempel des Jupiter auf dem palatinischen Hügel einen Tempel bauen, in dem er seine Statue aufstellte, sondern trieb auch sonst allerlei unwürdige Mummerei mit den Göttern, indem er sich den lateinischen Jupiter nennen liefs, indem er den Blitz und Donner des Jupiter nachzuäffen suchte, angeblich mit den Göttern vertraute Zusammenkünfte hielt, sich bald im Kostüm des Apollo, des Bachus, des Herkules, bald sogar in dem der Juno, Diana oder Venus zeigte.“ Vgl. auch die energische Betonung der Allgemeinheit der dem Caligula erwiesenen göttlichen Verehrung bei Philo, leg. ad Caj. III, 562: μόνους γὰρ Ἰουδαίους ὑπεβλέπετο, ὡς δὴ μόνους τὰ ἐναντία προῃρημένους καὶ δεδιδαγμένους ἐξ αὐτῶν τρόπον τινὰ σπαργάνων ὑπὸ γο-

νέων καὶ παιδαγωγῶν καὶ ὑφηγητῶν καὶ πολὺ πρότερον τῶν ἱερῶν νόμων καὶ ἔτι τῶν ἀγράφων ἐθῶν, ἕνα νομίζειν τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ κόσμου θεόν. οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι πάντες, ἄνδρες, γυναῖκες, πόλεις, ἔθνη, χῶραι, κλίματα γῆς, ὀλίγου δέω φάναι πᾶσα ἡ οἰκουμένη, καίτοι στένοντες ἐπὶ τοῖς γινομένοις, οὐδὲν ἧττον ἐκολάκευον αὐτὸν ἀποσεμνύνοντες πλέον τοῦ μετρίου, καὶ τὸν τῦφον συναύξοντες. Ebenso heifst es in der Antwort des Cajus an die Gesandten a. a. O. II, 597: *ὑμεῖς, εἶπεν, ἐστὲ οἱ θεομισεῖς, οἱ θεὸν μὴ νομίζοντες εἶναί με, τὸν ἤδη παρὰ πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀνωμολογημένον, ἀλλὰ ἀκατονόμαστον ὑμῖν.* — Wie es in diesen Äufserungen nur eine Ausnahme giebt von den Völkern, welche den Caligula als Gott anbeten, so auch 13, 8; nur diejenigen, die in das Lebensbuch von Grundlegung der Welt an eingeschrieben sind, weigern sich. Nach den Ausführungen am Ende des Kapitels ist die Ausnahme hier dieselbe wie bei Philo, nämlich die Juden. Die inkorrekte Anknüpfung des Satzes: *οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* (zu *τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου* vgl. S. 135 f.), welche der R in seiner Nachbildung dieses Satzes 17, 8 zu vermeiden gewufst hat, erklärt sich wohl daraus, dafs der Verfasser eine gebräuchliche Wendung im Sinne hatte, in welcher von dem Eingeschriebenwerden des Einzelnen in das Buch des Lebens die Rede war (vgl. Psalm 139, 16), und die er nun ohne weitere Vermittelung an das Vorhergehende anfügte. — Über die auf R zurückgehenden Wendungen in V. 9 und 10 vgl. S. 140 f.

Wie es nun gekommen ist, dafs die Bewohner der Erde dem Imperator göttliche Verehrung erwiesen haben, zeigt der Abschnitt V. 11—18. Der Seher sieht ein zweites Tier aufsteigen *ἐκ τῆς γῆς*. Steht diese Wendung in ganz offenbarer Beziehung zu dem, was 13, 1 von dem ersten Tiere ausgesagt ist, so mufs mit *ἐκ τῆς γῆς* angedeutet sein, dafs das Tier seinen Ursprung nicht jenseits des Meeres hat, sondern auf dem Festlande im Orient. Ewald denkt (unter Voraussetzung der Einheitlichkeit der Apokalypse) an Kleinasien. Bisher war noch kein Anlafs, den Ver-

fasser von J[1] anderswo lebend zu denken als in Palaestina. Man wird also bei γῆ hier wie so oft in den prophetischen und apokalyptischen Schriften jenes besondere Land zu verstehen haben; vgl. auch 20, 9. Dieser Zug verdeutlicht sich noch durch die folgenden Worte: καὶ εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ καὶ ἐλάλει ὡς δράκων, über deren Sinn im allgemeinen schon auf S. 138 f. geredet ist. Das Tier ist seinem äufseren Ansehen nach von dem Bilde des Repräsentanten der Weltmacht möglichst verschieden. Seine beiden Hörner erinnern an ein Lamm. Aber freilich wird nicht direkt gesagt, dafs es wirklich ein Lamm sei; im Gegenteil, sein drachenartiges Reden zeigt, dafs es, ob auch der Herkunft und der Erscheinung nach von dem ersten Tiere verschieden, doch zu ihm gehört und nicht zu der auf Sion stehenden und von einem Lamme geleiteten Schar von 144000. Hiermit ist der Sinn dieses Bildes, für den schon S. 147 auf Matth. 7, 15 hingewiesen ist, so deutlich wie nur möglich beschrieben. Reufs freilich klagt über das Gegenteil und meint schliefslich: „Ces différents attributs n'auraient guère suffi pour orienter le lecteur, si l'auteur n'avait pas eu soin, selon son habitude, de suppléer au défaut de clarté du symbole par l'interprétation directe.“ Allein er versteht doch den Verfasser falsch, wenn er meint, 16, 13. 19, 20. 20, 10 werde das zweite Tier gedeutet als „le faux prophétisme.“ An allen drei Stellen ist die Rede von ὁ ψευδοπροφήτης. So deutlich das geredet ist, so meint doch Volkmar, der Pseudoprophet sei hier ebenso wie Balaam 2, 2 f. 14 und Jezabel 2, 20 Abbild einer Partei. Letzteres ist nun nicht der Fall; dafs es sich dort um einzelne Personen handelt, ist bei der Erklärung der fraglichen Stellen erwiesen. Aber wäre es der Fall, so würden jene Stellen schon deshalb zur Erklärung der vorliegenden nicht passen, weil dort von einer Gemeinschaft die Rede ist, welche den Irrlehrern ergeben ist, hier aber nur von solchen, die zunächst noch als das Objekt der Verführung des zweiten Tieres in Betracht kommen. Es mufs sich hier um einen wahrscheinlich aus Palaestina, sicher aus dem Oriente stammenden Pseudopropheten handeln, der als der dritte in dem Bunde erscheint, welchen

Satan zur Vernichtung des Volkes Israel hergerichtet hat. Nähere Züge bringt schon der folgende Vers.

Die ganze, dem ersten Tiere vom Satan verliehene Macht übt der Pseudoprophet aus, und zwar vor demselben. Diese Handlungsweise hat ihren Zweck nicht in der Erreichung eines dem Pseudopropheten geltenden Interesses, sondern darin, die Erdenbewohner zu veranlassen, das Tier, dessen Todeskrankheit geheilt wurde, anzubeten. Hieraus erhellt, dafs sich der Pseudoprophet bei dem Imperator aufhält, also eine aus dem Orient stammende Person ist, an dem Hofe des Caligula beschäftigt, dessen Bestrebungen, sich zum Gott der Welt zu machen, zu realisieren. Die folgenden Verse zeigen an einigen Beispielen, wie er diese seine Aufgabe zu lösen weifs. Er thut grofse Zeichen, deren erstes bezweckt, Feuer aus dem Himmel fallen zu lassen angesichts der Menschen. Die meisten Erklärer verstehen diese Stelle so, dafs der Pseudoprophet die Wirksamkeit des Elia habe nachahmen wollen (1 Reg. 18, 38. 2 Reg. 1, 10. 12), um dadurch in Gegensatz zu treten zu den beiden Zeugen in Kap. 11. Allein dieser Abschnitt stammt aus J^2, und jene Wunder unterscheiden sich doch von diesem dadurch, dafs sie nicht blofse Schauwunder sind, sondern noch einen besonderen Zweck verfolgen. Die Geschichte des Caligula läfst keinen Zweifel darüber, dafs es sich um eine Nachahmung des Blitze schleudernden Zeus handelt. Nach Dio Cassius 59, 28 (*ταῖς τε βρονταῖς ἐκ μηχανῆς τινος ἀντέβροντα καὶ ταῖς ἀστραπαῖς ἀντήστραψε*) besafs Caligula eine Maschine, durch welche er Blitz und Donner nachahmen konnte.[1]) Dafs er sich dieselbe nicht selbst verfertigt hatte, liegt auf der Hand. Er besafs also unter denen, welche ihn bei seinen wahnwitzigen Nachahmungen der Götter unterstützten, jemanden, der durch Zauberkünste dem erstaunten Volke allerlei Überraschungen bereitete. Nur eine derartige Erklärung kann dem historischen Sinne des Textes gerecht werden, nicht aber ein Rationalisieren, wie es Volkmar betreibt.

1) Auch Völter weist hierauf hin, obwohl er das erste Tier auf Hadrian deutet; zugleich citiert er noch Psellus, de op. daem. p. 33.

Durch Zeichen wie das von ihm bewirkte künstliche Blitzen verführt der Pseudoprophet die Erdenbewohner nicht blofs zur Anbetung des Caligula, sondern auch zur Anfertigung eines Bildes desselben, einer Götterstatue; (über den Zusatz des R in V. 14 vgl. S. 137 f.). Dafs dieser Zug seine Parallele in dem Treiben des Caligula hat, braucht kaum noch angedeutet zu werden; statt vieler Stellen nenne ich blofs Sueton, Cal. Kap. 22: „Templum etiam numini suo proprium et sacerdotes et excogitatissimas hostias instituit, in templo simulacrum stabat aureum iconicum, amiciebaturque cotidie veste, quali ipsi uteretur.“ Indes scheint der weitere Bericht in V. 15 doch über das hinauszugehen, was uns aus dem Leben des wahnsinnigen Kaisers über das Erscheinen der Götterstatuen als lebender Wesen berichtet wird. Denn hier steht mehr, als dafs das Bild des Tieres menschliche Kleidung angehabt habe; der Pseudoprophet soll dasselbe reden gemacht haben. Volkmars rationalistische Auskunft, dafs hier an ein Reden des Bildes durch den seine Bedeutung berichtenden Pseudopropheten zu denken sei, bedarf keiner Widerlegung. Besser ist es, wenn Ewald (der übrigens an dieser Stelle, obwohl er sonst das erste Tier auf Nero deutet, die Beziehung auf Cajus augenscheinlich findet) an die weinenden, lachenden, redenden Götzenbilder des Heidentums, sowie an ihr Gegenbild, die wunderthätigen Marienbilder der römischen Kirche erinnert. Gerade in der Geschichte des Caligula spielt solcher Priesterbetrug, wie begreiflich, eine Rolle. Der Kaiser hatte den Befehl gegeben, dafs die Statue des Zeus von Olympia nach Rom gebracht werden sollte, um dort anstatt ihres eigentlichen Kopfes einen solchen von Caligula aufgesetzt zu erhalten (vgl. Suet. l. l. c. 22). Allein „Olympiae simulacrum Jovis, quod dissolvi transferrique Romam placuerat, tantum cachinnum repente edidit, ut machinis labefactis opifices diffugerint“ (Suet., Cal. c. 57). Dafs es in dem Interesse derjenigen lag, welche des Caligula Wahnsinn für sich auszubeuten suchten, auch die ihn darstellenden Bilder mit irgend welchem magischen Apparate zu versehen, um dadurch bei dem abergläubischen Volke die Vorstellung zu erwecken, das Bild lebe, bedarf wohl keiner weiteren Ausführung. Übrigens war die Vor-

nahme solcher Manipulationen an Götterstatuen den betreffenden Personen durch Caligulas Verhalten auch sonst nahe gelegt. Sueton a. a. O. Kap. 22 berichtet: „cum Capitolino Jove secrete fabulatur, modo insurrans ac praebens in vicem aurem, modo clarius nec sine jurgiis. nam vox comminantis audita est: Ἤ μ' ἀνάειρ', ἢ ἐγὼ σέ· donec exoratus, ut referebat, et in contubernium ultro invitatus, super templum Divi Augusti ponte transmisso, Palatium Capitoliumque conjunxit.“ Der Kaiser hielt offenbar die Götterstatuen für lebende Wesen und unterhielt sich demgemäſs mit ihnen, wie er auch die Luna in mondhellen Nächten zu Umarmung und Beilager einlud. Begreiflich genug, wenn die betreffenden Personen aus seiner Nähe diesem Wahnsinn entgegenkamen und lebende Götterbilder schufen.

Gerade dieser Zug führt aber zu der Frage zurück, ob sich noch Anhaltepunkte finden lassen für die Feststellung einer unter Caligula als wunderthätiger Prophet wirkenden Persönlichkeit. Schon Oecumenius macht darauf aufmerksam, daſs die Beschreibung des Pseudopropheten an die Berichte über Simon Magus erinnere. In der That werden unter die demselben zugeschriebenen Wunderzeichen solche Manipulationen an Statuen gerechnet, wie sie hier erwähnt werden. Vgl. Clement. Hom. II, 34: *τὰ μὲν οὖν ἀνωφελῆ ἐστι σημεῖα, ὅσα αὐτοὶ Σίμωνα εἰρήκατε πεποιηκέναι. λέγω δὲ τὸ ἀνδριάντας αὐτὸν ποιεῖν περιπατεῖν, καὶ τὸ ἐπ' ἀνθράκων αὐτὸν πεπυρωμένων κυλίεσθαι, καὶ δράκοντα γίνεσθαι, εἰς αἶγα μεταμορφωθῆναι, εἰς ἀέρα πτῆναι, καὶ ὅσα τοιαῦτά τινα, εἰς ἴασιν ἀνθρώπων μὴ γινόμενα, προσαπατᾶν φύσιν ἔχει πολλούς.* Recog. 3, 47. Volkmars Meinung: „Möglich aber auch, daſs auch diese Bezeichnung des clementinischen Falschlehrers aus der Apokalypse stammt“, halte ich, von allem anderen abgesehen, schon deshalb für unmöglich, weil die Apokalypse nicht von Bewegungen der Statue, sondern von Sprechen derselben berichtet. Sicher ist vielmehr, daſs beide Berichte voneinander unabhängig sind, und daſs die Apokalypse auf Thatsachen hinweist, welche in jener Zeit zu Rom stattgefunden haben; fraglich ist nur, ob der Simon

Magus, der als der grofse Zauberkünstler der ältesten christlichen Zeit gilt und dem ähnliche Wunder zugeschrieben werden, die fragliche Stellung unter Caligula eingenommen haben und von dem Verfasser von J^1 in dieser Weise gekannt und charakterisiert sein kann.

In Bezug darauf habe ich vor allem zu bemerken, dafs ich mich nicht dazu entschliefsen kann, als älteste und sicherste Angaben über den Simon Magus die Berichte der Apostelgeschichte (8, 9—24) und des Justinus Martyr (apol. I, 26; dial. cum Tryph. 120) aufzugeben, obwohl ich dieselben durchaus nicht für historisch ungetrübt betrachte, was sich bei dem bekannten Irrtum des Justin bezüglich der auf einer Tiberinsel aufgestellten Statue mit der Inschrift *ΣΙΜΩΝΙ ΔΕΩ ΣΑΓΚΤΩ* von selbst versteht, und was ich bezüglich des Berichtes der Apostelgeschichte in einer späteren Schrift beweisen zu können hoffe. Dafs sich an den hier zu erkennenden Kern der Tradition die in den clementinischen Schriften vorhandene tendenziöse Verwendung des Simon angeschlossen hat, halte ich für die nächstliegende und natürlichste Annahme, die zu widerlegen noch nicht gelungen ist.[1]) Als sichere Stücke dieser doppelten Überlieferung, deren zweite Gestalt noch einen besonderen Wert dadurch erhält, dafs sie auf einen Volksgenossen des Simon zurückgeht, sind folgende Sätze zu beurteilen: Einige (vermutlich nicht zu lange) Zeit nach dem Tode Jesu, also wohl noch unter der Regierung des Tiberius, lebte in seinem Heimatlande Samarien[2]) ein Mensch Namens Simon, der durch seine magischen Kunststücke die Bevölkerung weithin in Aufregung und zu dem Glauben brachte, dafs er in besonderer Weise zu der Gottheit in Beziehung stehe. Eben dieser hat in Rom unter der Regierung

1) Vgl. Wendt, Apostelgeschichte 7. Aufl. S. 201 not., und dagegen Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten II, 1 S. 55 ff.

2) Vgl. Just. ap. 1, 26: *Σίμωνα μέν τινα Σαμαρέα τὸν ἀπὸ κώμης λεγομένης Γιττῶν*; Tryph. 120: *οὐδὲ γὰρ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ, λέγω δὲ τῶν Σαμαρέων, τινὸς φροντίδα ποιούμενος, ἐγγράφως Καίσαρι προσομιλῶν εἶπον πλανᾶσθαι αὐτοὺς πειθομένους τῷ ἐν τῷ γένει αὐτῶν μάγῳ Σίμωνι.*

des Kaisers Claudius infolge seiner magischen Thaten grofse Sensation erregt und mufs von dem Volke ähnlich wie in Samarien göttlich verehrt worden sein.[1]) Wenn in Justins Bemerkungen über die göttliche Verehrung, welche Simon in Rom erfahren habe, offenbare Übertreibungen und Irrtümer sich finden, so kann das die Thatsache der erfolgreichen magischen Wirksamkeit Simons in Rom ebenso wenig zu Falle bringen, als seine übertreibende Beschreibung von dem Umfang der Verehrung, welche in der Gegenwart dem Simon gezollt wird,[2]) die Thatsache, dafs er faktisch als Gott verehrt wurde.

Diese beiden aus den ältesten Berichten über Simon Magus hervorgehobenen Sätze sind aber für die Vermutung, dafs unter dem *ἄλλο θηρίον* Apok. 13, 11 eben der Magier Simon zu verstehen sei, so günstig, wie nur möglich. Allerdings bemerken sie nicht, dafs Simon unter Caligula in Rom gewesen sei. Allein unrichtig ist es, wenn man meistens behauptet, Simon sei während der Regierungszeit des Claudius nach Rom gekommen. Justin erzählt über eine Reise des Simon nach Rom gar nichts, sondern bemerkt nur, dafs er unter der Regierung des Claudius in Rom seiner Kunststücke wegen göttlich verehrt worden sei. Daraus schliefsen zu wollen, dafs er unter Caligula noch nicht in Rom gewesen sei, entbehrt jedes Grundes. Auf die Frage aber, weshalb dann Justin nur von der Verehrung spreche, die er unter der Regierung des Claudius erfahren habe, ist nicht schwer zu antworten. Dafs eine Person wie Simon bei dem Gröfsenwahnsinn Caligulas nur auf ihre Rechnung kam, wenn sie sich im Hintergrunde hielt und dem Kaiser zu Eifersucht keine Veranlassung gab, versteht sich ebenso sehr von selbst, als dafs unter dem schwachen Claudius das entgegengesetzte Verhalten natürlich war.

1) Vgl. Justin ap. I, 26: *ὃς ἐπὶ Κλαυδίου Καίσαρος διὰ τῆς τῶν ἐνεργούντων δαιμόνων τέχνης δυνάμεις ποιήσας μαγικὰς ἐν τῇ πόλει ὑμῶν βασιλίδι Ῥώμῃ θεὸς ἐνομίσθη.*

2) Vgl.: *καὶ σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες, ἐκεῖνον καὶ προσκυνοῦσι.*

Ob Simon auch noch unter Nero in Rom sich aufgehalten habe, wie die meinen, welche, die oben angeführte Stelle aus den Clement. Homilien mit Sueton, Nero Kap. 12 („Icarus primo statim conatu juxta cubiculum ejus decidit ipsumque cruore respersit") zusammenstellend, in dem verunglückten Flugkünstler den Simon wiederzuerkennen meinen, kommt für uns nicht in Betracht.

Ferner stimmen die Berichte der Apostelgeschichte und Justins über den Magier mit der gegebenen Deutung des zweiten Tieres auch insofern vorzüglich überein, als sie ihn als einen Samaritaner bezeichnen. Das berührt sich mit dem Zuge, dafs das Tier vom Lande aufsteigt, worunter, wie gesehen, eine Herkunft aus dem Oriente verstanden werden mufs, und mit dem anderen, dafs es einem Lamme ähnlich gedacht ist. Das Lamm ist Bild des Israeliten; vgl. die Ausführuugen zu 14, 1 ff. auf S. 145 ff. Der Ausdruck 13, 11: *εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ*, weist aber schon darauf hin, dafs das zweite Tier nur eine gewisse Ähnlichkeit mit einem *ἀρνίον* hat und nicht ohne weiteres ein solches genannt werden kann. Damit ist die Herkunft des Simon aus Samarien in durchaus zutreffender Weise gezeichnet. Endlich ist zu beachten, dafs eine Persönlichkeit, welche die Samariter so in Aufregung gebracht hatte, unter den Juden Palaestinas nicht unbekannt bleiben konnte. Wenn nun der Verfasser von J^1 in Palaestina lebte, wie sich aus der Situation in J^1 mit Gewifsheit ergiebt, so begreift es sich, dafs ihm das Wirken des dämonischen Mannes am Hofe des Caligula von gröfserer Bedeutung sein mufste, als einem römischen oder alexandrinischen Schriftsteller, der ihn als einen Goëten neben anderen betrachten oder übersehen mochte. Wie leicht konnte der Verfasser von J^1, was man sich aus Rom über die Mafsregeln des Kaisers erzählte, auf die Veranlassung dieses ihm bekannten und schon als Samariter verdächtigen Mannes zurückführen und dadurch in Irrtümer geraten ähnlich wie Justinus. Unter diesem Gesichtspunkte müssen die folgenden Ausführungen V. 15^b—17 betrachtet werden. — Bei dem zweiten Tiere an Apollonius von Tyana zu denken, auf den Oecumenius und Arethas und letzthin Havet, Le christianisme et ses origines IV, 342, hinweisen, verträgt sich schon

mit der Chronologie nicht; dasselbe gilt, von anderem abgesehen, gegen Tiberius Claudius Atticus Herodes, an den Völter (S. 78 ff.) denkt. Eher könnte man auf den Ägypter Helikon oder den Apelles aus Askalon verfallen, die unter Caligula eine gewisse Rolle spielten und den Kaiser gegen die Juden hetzten (vgl. Philo, leg. ad Caj. II, 576). Allein gerade die charakteristischen Züge des zweiten Tieres treffen auf diese beiden nicht zu, ganz davon abgesehen, dafs Apelles zur Zeit der Abfassung von J^1 vermutlich schon beseitigt war. An den milden und verständigen Petronius ist natürlich keinesfalls zu denken.

Dafs Caligula alle diejenigen, welche ihn als Gott zu verehren sich weigerten, zu töten befahl, ist bekannt. Dafs Simon als Verfertiger eines redenden Götzenbildes solchen Mord bezweckte, ist eine leicht begreifliche Ungenauigkeit und Übertreibung der Darstellung. Das Gleiche gilt von der Bemerkung in V. 16 f., dafs er bewirkt habe, dafs die Menschen aller Klassen das Siegel mit dem Namen des Tieres auf die rechte Hand oder das Gesicht nähmen, und dafs nur diesen zu kaufen oder zu verkaufen gestattet sei. Die Annahme des Siegels selbst ist hier wie in dem Gegenstücke 7, 1 ff. eine Vorstellung, wie sie durch die Vision Ez. 9 zunächst veranlafst und da besonders nahe gelegt war, wo es sich um die Schilderung derjenigen handelte, welche sich in sklavischer Furcht vor dem Bilde Caligulas beugten. Der Ausschlufs der nicht Bezeichneten von dem allgemeinen Verkehr mufs daneben auf einen anderen Zug der Zeitgeschichte hinweisen. In Alexandrien waren in Verbindung mit den Bestrebungen des Caligula, sich als Gott verehren zu lassen, furchtbare Verfolgungen ausgebrochen, bei denen die Juden aus ihren in der Stadt liegenden Geschäftshäusern vertrieben und auf ein für das Wohnen nicht ausreichendes Quartier beschränkt, daneben in ihrem Handel aufs schwerste geschädigt und überhaupt von jedem Verkehre mit den heidnischen Bewohnern der Stadt ausgeschlossen wurden (vgl. Philo in Flaccum II, 525). Hier fand in der That in vollständiger Weise das statt, was in V. 17 von den Menschen gesagt wird, welche das Zeichen des Tieres nicht annehmen. Wie begreiflich,

dafs bei dem über die palaestinensische Judenschaft sich zusammenziehenden Unwetter die Befürchtung laut wurde, es würden für Handel und Wandel auch hier bald solche Zustände eintreten wie in Alexandrien, und wie man sie leicht für alle die Orte annehmen mochte, in denen sich eine Judenschaft befand.

Auf dem Siegel, mit welchem die Anhänger des Caligula bezeichnet werden sollen, findet sich sein Name. Neben demselben wird ὁ ἀριϑμὸς τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ genannt. Da letzteres eine geheimnisvolle Bezeichnung ist, die bei der Versiegelung der Anhänger des Tieres gar keinen Sinn hat, so dürfen wir darin bereits einen Hinweis sehen auf den Zusatz des R in V. 18. Es ist indes S. 141 angemerkt, dafs hier nicht alles dem R zufalle, und zu dem Ende ist jetzt in eine genauere Untersuchung dieser viel behandelten Stelle einzutreten.

Es ist nicht zufällig, dafs die Deutung der Zahl des Tieres ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ auf Nero, wie sie Fritzsche, Benary, Hitzig und Reufs unabhängig von einander entdeckt haben, aufserordentlich grofsen Beifall gefunden hat. Der Grund dafür liegt aber weniger in der Rechnung selbst, die nicht ohne eigentümliche Schwächen ist, als darin, dafs gewisse Wendungen der Apokalypse allerdings mit Bestimmtheit auf das Tier als Bild Neros hinweisen. In dieser Beziehung konnte in Kap. 13 auf die Worte aus V. 3: καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡσεὶ ἐσφαγμένην εἰς ϑάνατον, und besonders auf V. 14: ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν, aufmerksam gemacht werden, welche einen Tod durchs Schwert und ein wunderbares Wiederlebendigwerden berichten. Diese beiden Sätze, von denen der eine die Verwundung als dem Horne, der andere als dem Tiere zugefügt bezeichnet, finden ihre weitere Erörterung in Kap. 17. Dort wird in V. 8 von dem Tiere gesagt: ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει (vgl. auch die folgenden Worte: ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ παρέσται). Dafs hier von der Wiederkehr eines Toten aus der Unterwelt die Rede ist, kann mit keinen Künsten der Exegese beseitigt werden. Dasselbe gilt von 11, 7: τὸ ϑηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσ-

σου, wie von der jetzt vorliegenden Gestalt von 16, 10 (vgl. S. 170 ff.). Wie in Kap. 13 wird auch in Kap. 17 das, was von dem Tiere gilt, dem einen Haupte desselben zugesprochen, und zwar so, dafs das Haupt und das Tier identifiziert werden; V. 11: *καὶ τὸ θηρίον ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει.* Die Deutung nun des Weibes, dem das Tier zum Sitze dient, auf Rom (17, 9) macht es zweifellos, dafs das Hervorgehen aus dem Totenreiche einem römischen Kaiser gilt; vgl. die Ausführungen auf S. 180—191.

Zu diesem nicht wegzuleugnenden exegetischen Befunde tritt die Tradition von dem aus dem Totenreiche wiederkehrenden Nero, welche als eine Variation der Fabel von der Flucht Neros zu den Parthern und seiner Wiederkehr von dort allerdings vor dem zweiten Jahrhundert nicht nachzuweisen ist; vgl. Weifs, Apokalyptische Studien in: Studien und Kritiken 1869, S. 12—20, und besonders Zahn, Apokalyptische Studien a. a. O. 337 ff. In Sib. V, 33 f., einem Stücke, dessen Abfassung frühestens unter Hadrian fällt (vgl. V. 46 ff.), findet sich die erste Anspielung an Neros wunderbare Wiederkehr aus dem Totenreiche:

Ἀλλ᾽ ἔσται καὶ ἄϊστος ὀλοΐος· εἶτ᾽ ἀνακάμψει,
Ἰσάζων θεῷ αὐτόν· ἐλέγξει δ᾽ οὔ μιν ἐόντα.

Desgleichen in der Stelle Sib. V, 215 ff., welche Zahn demselben Verfasser zuschreibt:

Ἡνίκα γὰρ στρεπτοῖσι μίτοις μοῖραι τριάδελφοι
Κλωσάμεναι, φεύγοντα δόλῳ ἰσθμοῖο παρ᾽ ὀμφὴν
Ἄξουσι μετέωρον, ἕως ἐσίδωσί τε πάντες.

Zahn bemerkt sehr richtig zu diesen Worten: „Über Neros Verschwinden vom Tageslicht der Geschichte wird weder V. 33 noch V. 215 ganz deutlich geredet. Die Worte würden es zulassen, dafs dieser Sibyllist ebenso wie die beiden älteren lediglich die Volksmeinung von der Flucht zu den Parthern sich angeeignet hätte und trotz der vorgerückten Zeit ihn noch am Leben glaubte. Aber abgesehen davon, dafs das um das Jahr 125 einen starken Glauben voraussetzen würde, so wird es erstlich nicht zufällig sein,

dafs er statt des ἄφαντος ἄπυστος in Sib. IV, 120 sagt ἄϊστος ὀλοῖος. Neros Verschwinden aus dem Gesichtskreis der Menschen, welches nach V. 216 eine listige Flucht ist, ist doch auch sein Untergang gewesen, oder hat diesen zur Folge gehabt. Dementsprechend wird auch nichts mehr von der Flucht über den Euphrat und zu den Parthern gesagt. Entscheidend aber ist die Beschreibung seiner Wiederkehr. Er wird von den Parzen durch die Luft getragen werden. Neros Wiederkehr ist also nicht der Anmarsch eines 90—100jährigen Greises, was er vom Standpunkt der hadrianischen Zeit sein würde, sondern ein übernatürliches Ereignis, nämlich die Wiederkehr eines längst Gestorbenen. Mag uns dieser Gedanke sehr phantastisch erscheinen, wie wenig er es für Juden jener Zeit war, lehren uns, um ganz unverfängliche Beispiele zu nennen, Stellen wie Matth. 14, 2. 16, 14. 17, 10. Röm. 10, 7." Auch bei dem späteren christlichen Sibyllisten VIII, 153 ff. (vgl. Zahn S. 350) scheint diese Vorstellung vorhanden gewesen zu sein, wie überall da, wo man von einer Wiederkehr des Nero zu einer Zeit sprach, wo von einer natürlichen Rückkehr von den Parthern nicht mehr die Rede sein konnte (vgl. über die patristische Tradition den 5. Artikel von Zahns apokalyptischen Studien).

Beachtet man nun endlich, dafs sämtliche Stellen von dem Wiederaufleben des Tieres, resp. des Hornes, dem R angehören, der wohl um Beginn des zweiten Jahrhunderts zu setzen ist, so fällt der Anstofs fort, den man mit vollem Rechte daran nehmen müfste, dafs sich nicht lange nach dem Tode des Nero die Fabel von seiner Flucht zu den Parthern und der siegreichen Wiederkehr von dort in christlichen Kreisen umgestaltet hätte zu der Ansicht von seinem Emporsteigen aus dem Totenreiche. Die Verwendung der Berichte von Sueton. Nero Kap. 48—50. 57. Dio Cassius 63, 29. Dio Chrysost. orat. 21. Sib. IV, 119—124. 137—139. V, 137—154. 361—385 über Flucht und Rückkehr des Nero, die von Tacit. hist. I, 2. II, 8. 9. Dio Cassius 64, 9. Zonaras XI, 15 über das Auftreten von Pseudoneronen können unmöglich benutzt werden, um zu erklären, wie die unter Galba oder Vespasian verfafste einheitliche Apokalypse eine Sage verwenden

konnte, die nach den Quellen nicht vor dem zweiten Jahrhundert auftritt. Somit wird erst die Ablehnung des einheitlichen Charakters der Apokalypse die Annahme, die Zahl 666 weise auf Nero hin, von gewissen historischen Bedenken befreien.

Die Berechnung geschieht nun, wie bekannt, folgendermafsen: נ = 50, ר = 200, ו = 6, נ = 50, ק = 100, ס = 60, ר = 200; also נרון קסר = 666. Dieses Exempel hat entschieden etwas in hohem Grade einleuchtendes. Und doch sollte man nicht so thun, als ob die Gründe, welche dagegen vorgebracht werden, nur durch apologetische Voreingenommenheit diktiert wären. Am wenigsten wiegt noch nach meiner Empfindung der Einwand, dafs die defektive Schreibart קסר statt קיסר in jüdischen Schriften mindestens ungewöhnlich ist. Denn abgesehen davon, dafs im Syrischen, wo die entsprechenden Buchstaben den gleichen Zahlenwert haben, das Wort ohne Jud geschrieben wird, weist z. B. Ewald in der zweiten Ausgabe seiner Erklärung der Apokalypse S. 263 not. 1 auf ein Beispiel defektiver Schreibart hin, wie auch bei Buxtorf Lex. Rabb. קסרין neben קיסרין angeführt wird. Im babylonischen und jerusalemischen Talmud liest man jedoch קיסר, sodafs das Fehlen des Jod immerhin auffallend ist. Indes könnte man meinen, dafs zur Gewinnung der symmetrischen Zahl 666 das Jod ausgelassen sei, und das vielleicht umsomehr, als sich in dieser Zahl des Antichrists das schlangenartige ξ zwischen χ und ϛ, den Buchstaben Christi, hinwindet, und als diese Zahl in eigentümlicher Beziehung zu stehen scheint zur Zahl des Messias, welche nach Sib. I, 326—330 gerade 888 ist.

Allein letztere Reflexion, welche übrigens auch von neueren Erklärern angestellt ist, macht auf den bedenklichen Umstand aufmerksam, dafs die besprochene Deutung der Zahl 666 nicht wie die von 888 die griechische[1]), sondern die hebräische Schrift zur Grundlage nimmt. Was man zur Erklärung dieses Umstandes bei-

1) Sib. I, 326—330:

Τέσσαρα φωνήεντα φέρων· τὰ δ' ἄφωνα ἐν αὐτῷ
Δισσά τ' ἀγγέλλω· ἀριθμὸν δ' ὅλον ἐξονομήνω·

bringt, genügt in keiner Beziehung. Holtzmann bemerkt: „Auf die hebräischen Zahlzeichen hatte Ewald schon im Commentarius 1828 zurückgegriffen, und diese Anwendung der aus Babylonien stammenden, bei den Juden beliebt gewordenen Kunst Gematria ist allein zulässig bei einem Buche, welches hebräisch gedacht, nur gleichsam mit griechischen Wörtern geschrieben ist, auch Kenntnis des Hebräischen voraussetzt (9, 11. 16, 16)." Der Ausschliefslichkeit dieses Urteiles entspricht die Stärke der Gründe nicht, auf welche sich dasselbe stützt. Wenn 9, 11 neben *Ἀβαδδών* die Notiz steht: *καὶ ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων*, so haben Vischer und Genossen immerhin mit einem Scheine des Rechts behauptet, diese Worte seien von dem das hebräische Original ins Griechische übersetzenden Redaktor zu Nutz und Frommen seiner des Hebräischen unkundigen Leser hinzugefügt worden. Sicher setzen dieselben voraus, dafs das Buch in seiner jetzt vorliegenden Gestalt auch für Leser bestimmt ist, denen das Hebräische nicht geläufig war; vgl. S. 93 f. Ganz ähnlich liegt die Sache bei 16, 16; vgl. S. 168 f. Nirgends setzt der Verfasser Kenntnis des Hebräischen voraus. Mit Recht hat man auf die Wendung *τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω* 1, 8. 21, 6. 22, 13 hingewiesen, welche doch offenbar nicht hebräisch gedacht ist. Überhaupt ist die Vorstellung von dem Hebräisch-Gedachtsein der Apokalypse eine etwas schwankende. Dafs das Buch in jüdischer Tradition wurzelt und insofern auch die Spuren des hebräischen Sprachgeistes nicht verleugnet, liegt auf der Hand. Darin unterscheidet sich aber die Apokalypse nicht von einer grofsen Anzahl von Schriften, die man deshalb noch nicht als mit griechischen Buchstaben geschriebenes Hebräisch bezeichnet. Dafs die Gematria etwas der hebräischen Litteratur Eigentümliches sei, wird keiner behaupten wollen. Zahn hat gar, allerdings etwas zu energisch, behauptet, dafs die Anwendung der fraglichen Kunst, deren Name גימטריא = *γεωμετρία* schon auf

Ὀκτὼ γὰρ μονάδας, τόσσας δεκάδας δ' ἐπὶ ταύταις
Ἠδ' ἑκατοντάδας ὀκτώ, ἀπιστοκόροις ἀνθρώποις
Οὔνομα δηλώσει.

$\iota = 10$, $\eta = 8$, $\sigma = 200$, $o = 70$, $\upsilon = 400$, $\sigma = 200$; *Ἰησοῦς* $= 888$.

griechischen Ursprung hinweise, in jüdischen Schriften des neutestamentlichen Zeitalters überhaupt nicht vorkomme. Von der vorliegenden Stelle, in deren jüdischer Originalgestalt auch ein Zahlenspiel gestanden hat, abgesehen, halte ich das Rätsel in Sib. I, 141—146 für jüdischen Ursprunges. Aber keinem Zweifel kann es unterliegen, daſs die groſse Mehrzahl der Fälle von Anwendung der Gematria in der betreffenden Zeit sich in griechischen Autoren findet und dort mit griechischer Schrift berechnet ist; vgl. die Mitteilungen von Zahn a. a. O. XI, 565 f. Bei solcher Sachlage kann ich nicht wohl zustimmen, wenn Holtzmann sagt, die Anwendung der hebräischen Buchstaben zur Enträtselung der Zahl 666 sei „allein zulässig.“

Aber freilich, mit den griechischen Zahlenzeichen läſst sich Nero nicht herausbringen. Irenaeus, der sich für die griechische Rechnung des Namens auf die vernünftige Überlegung wie auf das Zeugnis derjenigen, welche den Johannes noch von Angesicht gesehen hätten, beruft, zeigt offenbar seine Ratlosigkeit, wenn er nicht weniger als drei Namen zur Auswahl vorschlägt: „certius ergo et sine periculo est sustinere adimpletionem prophetiae quam suspicari et divinare nomina quaelibet, quando multa nomina inveniri possunt habentia praedictum numerum. *Εὐάνθας* enim nomen habet numerum de quo quaeritur, sed nihil de eo affirmamus. Sed et *Λατεῖνος* nomen habet sexcentorum sexaginta sex numerum et valde verisimile est, quoniam novissimum regnum hoc habet vocabulum. Latini enim sunt, qui nunc regnant, sed non in hoc nos gloriabimur. Sed et *Τειτάν*, prima syllaba per duas graecas vocales *ε* et *ι* scripta, omnium nominum quae apud nos inveniuntur magis fide dignum est.“ Der mittlere dieser Namen wird noch letzthin von mehreren Erklärern für den einzig richtigen gehalten. Dieselben übertreffen also den Irenaeus an Zuversichtlichkeit und kommen auf ihr Resultat durch Wiederholung seiner Reflexion, welche es auſser Augen setzt, daſs das Tier keine Weltmacht, sondern eine Person ist.

Aus der hiermit dargelegten Bedrängnis sehen manche Erklärer keinen anderen Ausweg als den, welchen Irenaeus schon

betreten hat, die Deutung der mystischen Zahl von der Zeit der Erfüllung zu erwarten (so auch Zahn S. 576). Allein gegen diesen Vorschlag spricht, von allem anderen abgesehen, daſs der Verfasser von J^1 (wie diejenigen der beiden anderen Apokalypsen; nicht ganz so der R) für die drangsalvolle Gegenwart und nicht für eine ferne Zukunft geschrieben hat. Es gilt also auch hier, mit den Mitteln historischer Forschung das Problem zu lösen, nicht aber dasselbe mit frommer Resignation zu betrachten.

Die Schwierigkeiten werden sich aber in der That heben, sobald man erkennt, daſs an der besprochenen Stelle der R in den ursprünglichen Text eingegriffen hat, welcher von dem auf dem Siegel stehenden Namen des Tieres berichtet. Wie kommt der R dazu, neben diesem Namen *τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* zu nennen, was doch, wie bereits oben bemerkt, in die Situation der Versiegelung einen ganz unpassenden Zug bringt? Eine Antwort giebt es nur, wenn J^1 bei Gelegenheit der Erwähnung des Namens des bisher nur bildlich bezeichneten Imperators sich veranlaſst sah, mit der in apokalyptischer Litteratur gebräuchlichen Ausdrucksweise der Gematria den Namen der fraglichen Person zu nennen; mit anderen Worten, wenn sich in J^1 an *τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου* anschloſs: *καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ*... Das veranlaſste den R zu der unpassenden Ergänzung *ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ;* und in Bezug auf diese Worte fügte er dann die zur Deutung auffordernde Bemerkung hinzu: *ὧδε ἡ σοφία ἐστίν· ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου· ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν,* in welcher er, nicht der Verfasser von J^1, den Leser auffordert, seinen Verstand zusammen zu nehmen.[1]) Zahn äuſsert die sehr richtige Empfindung, „daſs dem Verfasser die frivole Absicht fern lag, den Lesern ein neckisches Rätsel aufzugeben, dessen Lösung nur unter einer ihnen fernliegenden Voraussetzung möglich war, daſs es vielmehr seine ernste Absicht war, die Gemeinde solle, sei es jetzt,

1) Vgl. zu dieser Deutung von *ὧδε ἡ σοφία ἐστίν* (gegen Zahn) Sib. 1, 146.

sei es in einem zukünftigen Zeitpunkte, an der Übereinstimmung dieser Zahl mit dem Namen des Tieres den Antichrist erkennen." Je richtiger diese Erwägung ist, um so sicherer auch das Urteil, dafs die betreffende Wendung nur dem R angehören kann, und dafs derselbe in ihr seiner Empfindung von der Schwierigkeit des zu lösenden Zahlenrätsels Ausdruck giebt.

Nun beachte man Folgendes: Der Verfasser von J[1] hat, wenn anders die bisherigen Untersuchungen nicht ganz in die Irre gegangen sind, unter dem Tiere den Caligula verstanden, und dieses Kaisers Namen mufs mithin die Zahl enthalten, unter deren durchsichtiger Hülle J[1], einem jeden der Leser erkennbar, das Bild des Imperators barg. Der R verstand aber Nero unter dem Tiere und mufste also auch aus der Zahl dessen Namen herausbringen. Wie nicht anders zu erwarten ist, und wie er es selbst andeutet, ist ihm dieses nur mit grofser Mühe gelungen. Bei dieser Sachlage wird man es nicht mehr auffallend finden, wenn der R, als ihm die griechischen Buchstaben den Schlüssel zur Lösung des Rätsels nicht boten, zur hebräischen Schrift griff und hocherfreut war, als er, wenn auch mit defektiver Schreibung des קסר den Namen erhielt, den er bekommen mufste. Unter solchen Umständen darf man eben bei der Lösung des Zahlenrätsels im Sinne des R nicht nach dem Nächstliegenden und Regelmäfsigen, sondern nach dem irgendwie Möglichen oder Denkbaren fragen.

Jn dieser Beziehung mufs man sogar noch einen Schritt weiter gehen. Die Zahl 666 giebt den Namen des Caligula, der doch hier verborgen sein mufs, nicht her. Wohl aber ist das der Fall bei der als Variante daneben existierenden Form 616; $\gamma = 3$, $\alpha = 1$, $\iota = 10$, $o = 70$, $\sigma = 200$, $\varkappa = 20$, $\alpha = 1$, $\iota = 10$, $\sigma = 200$, $\alpha = 1$, $\rho = 100$, *Γάϊος Καῖσαρ* = 616. Zahn, der das grofse Verdienst hat, auf die Möglichkeit dieser Deutung neuerdings wieder aufmerksam gemacht zu haben, bemerkt mit Recht, dafs diese Deutung fehlerfrei und ungekünstelt sei und vor allem keines Anlehens bei dem Alphabet einer fremden Sprache bedürfe. Dafs die Lesart *ἑξακόσιαι δέκα ἕξ* die ursprüngliche Textgestalt aus J[1] darbietet, dürfte ohne weiteres gewifs sein — nicht auf Grund der Erwä-

gungen bei Zahn auf S. 571—573, in Bezug auf die er scherzend meint, es solle ihn nicht wundern, wenn darauf hin jemand die Lesart 616 für die ursprüngliche halte, sondern auf Grund der bisher angestellten Untersuchungen über die historischen Beziehungen der Visionen aus J[1]. Der R konnte nun mit der Zahl 616 nur so fertig werden, dafs er nicht blos das hebräische Alphabet zu Hilfe nahm und die defektive Schreibart von קסר, sondern dafs er auch Nero in der bei den Juden gänzlich ungebräuchlichen lateinischen Namensform, also נרו, schrieb. Was bei der Annahme der Einheitlichkeit der Apokalypse eine Ungeheuerlichkeit sein würde, dafs der Verfasser — wie Zahn schlagend bemerkt — in griechischen Buchstaben eine hebräisch zu schreibende lateinische Namensform seinen griechischen Lesern zu raten aufgegeben habe, tritt allerdings in ein ganz anderes Licht, wenn es sich hier um den R handelt, der mit seinen auf Nero gehenden Voraussetzungen ratlos vor der Zahl 616 stand. Von hier aus begreift es sich nun aber auch sehr wohl, dafs sich der R berechtigt glaubte, das *δέκα* in *ἑξήκοντα* zu korrigieren. Nach seinen Voraussetzungen hatte er allen Grund, *δέκα* für einen Schreibfehler zu halten, wie nach ihm auch Irenaeus geurteilt hat, und das umsomehr, wenn sich noch Erwägungen wie die S. 388 genannten dazu gesellten.

Bei dieser Deutung des Herganges macht auch die kritische Bezeugung der beiden in Frage kommenden Lesarten keine Schwierigkeit. In dem Werke des R ist *ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ* sicher die ursprüngliche Lesart[1]), gegen welche die Bezeugung von *ἑξακόσιαι δέκα ἕξ*, C, 5.11 [Aug.?], nicht aufkommen kann. Aber von grofser Bedeutung ist es doch, wenn Irenaeus von solchen berichtet, welche die von ihm auf einen ursprünglichen Schreibfehler zurückgeführte Lesart 616 energisch dem gut bezeugten Texte gegenüber festhielten: „Quotquot autem secundum inanem gloriam statuunt nomina continentia falsum numerum et quod a se fuerit adinventum nomen definierunt

1) Vgl. auch des Irenaeus Zeugnis: „his autem sic se habentibus et in omnibus antiquis et probatissimis et veteribus scripturis numero hoc posito et testimonium perhibentibus his qui facie ad faciem Johannem viderunt" etc.

esse illius qui venturus est, non sine damno tales exient, quippe qui et semetipsos et credentes sibi seduxerunt.“ Ob diese Leute in der Zahl 616 den Namen *Γάϊος Καῖσαρ* gefunden, wie Zahn meint, oder ob sie selbständige und von jener Bedeutung abweichende Erklärungsversuche gemacht haben, vermag ich aus den fraglichen Worten des Irenaeus nicht mit einiger Sicherheit zu entscheiden; es ist dieses aber auch für den vorliegenden Fall ganz gleichgültig. Aber das scheint mir wahrscheinlich zu sein, dafs jene von Irenaeus nicht eben milde behandelten Leute mit ihrem Festhalten an der Zahl 616 einer alten Tradition gefolgt sein müssen, welche uns vielleicht die letzte Spur von Erinnerung an die selbständig existierende Apokalypse J^1 giebt. — Zahns Urteil lautet ganz entgegengesetzt: „Absichtlich hat man die Zahl 666 in 616 geändert, weil man mit 666 nichts anzufangen wufste und dagegen durch die Zahl 616 einen Namen gewann, welcher auf den Antichrist vorzüglich zu passen schien . . . Christen des zweiten Jahrhunderts, welche einige Kenntnis der Geschichte des ersten besafsen, konnten in der That keinen zutreffendern Typus des Antichrists finden als den Caligula.“ Allein dafs man mit der Zahl 666 schon irgend etwas anfangen konnte, zeigen doch neben vielen anderen R und Irenaeus. Wenn ersterer 616 in 666 änderte, so hat er das nur gethan, weil ihm von vornherein ein Name feststand, den er in 616 fehlerhaft ausgedrückt fand. Wenn Zahn dagegen behauptet, der Name *Γάϊος Καῖσαρ* als Bezeichnung des vorzüglichsten Typus des Antichrists hätte jene Leute zur Korrektur von 666 in 616 veranlafst, so mufs ich dagegen bemerken, dafs mir ein solches Verfahren nur dann verständlich wäre, wenn über Caligula eine ähnliche Meinung verbreitet gewesen wäre, wie die von der Wiederkunft des Nero aus dem Totenreiche. Das ist nicht der Fall. Ich stimme Zahn sehr entschieden bei, wenn er in 2 Thess. 2 die Einwirkung des Bildes Caligulas erkennt, wenn ich ihm auch darin nicht zustimmen mag, dafs den Christen des zweiten Jahrhunderts als Bild des Antichrists das des Judenverfolgers Caligula besonders nahe gelegen hat — näher als das des Christenmörders Nero. Aber

der Typus des Antichrists ist noch nicht dieser selbst. Und so wenig der Name des Antiochus Epiphanes in der jüdisch-apokalyptischen Litteratur vorkommt zur Bezeichnung des Feindes der Endzeit (wenngleich dieser mit den Attributen jenes versehen wird), so unwahrscheinlich ist es, dafs Christen des zweiten Jahrhunderts die Zahl 666, welche andere, wenn auch nicht ohne Gewaltsamkeiten, auf den Nero redivivus gedeutet hatten, in 616 änderten, um den Namen des Kaisers Caligula zu gewinnen.

Dafs der der Zahl in Apoc. 13, 18 zu Grunde liegende Name zur Zeit des Irenaeus nicht mehr bekannt war, kann ich nach dem Gesagten nicht mit Zahn daraus erklären, dafs es im Kreise der Johannesjünger an einer festen Tradition darüber fehlte, weil Johannes selbst den Sinn der ihm geoffenbarten Namenszahl nicht gewufst habe, sondern ganz einfach daraus, dafs nach Verlauf der geschichtlichen Situation, welche die Schrift J[1] hervorgerufen hatte, mit anderen Worten, dafs nach der Errettung Israels und dem Tode Caligulas der religiöse Sinn in den erhabenen Visionen dieses Buches Aufschlüsse über die Ereignisse einer neuen Zukunft suchte. Wie sich dem R das Bild des die Juden verfolgenden Caligula, der in dem Tempel zu Jerusalem seine Statue aufstellen lassen wollte, umwandelte in das des christenmörderischen Nero, so mufste auch sein — und seiner Zeitgenossen — Blick verschlossen sein gegen den kaum verhüllten Sinn der Zahl 616, und das mannigfaltige Bestreben, der geheimnisvollen Zahl eben solche Namen zu entlocken, die für die Gegenwart und die nächste Zukunft Bedeutung haben mochten, liefs die Deutung *Γάϊος Καῖσαρ* immer sicherer der Vergessenheit verfallen.

Den 12, 17 ausgesprochenen Plan Satans, gegen den Samen des Weibes, d. i. gegen Israel, Krieg zu führen, hat der Bericht von Kap. 13 in einem Stadium der Vorbereitung gezeigt, in dem von einem Angriffe auf das Volk Gottes noch nicht die Rede war. Dem *θηρίον* sind die Völker der Welt dienstbar geworden bis dahin, dafs sie seinem Bilde göttliche Ehre erweisen; wer sich dazu nicht versteht, wird getötet, resp. vom Verkehr und Handel ausgeschlossen. Noch war nicht gesagt, wer sich dem Gebote des

Die drei Engelrufe 14, 1. 2a. 4. 5. 6. 7. 9 [10. 11].

Tieres nicht fügen und seinen Drohungen mutig entgegenstellen würde. Jetzt mit Kap. 14 erscheint die heilige Gemeinde, die gleich zu Beginn von J[1] genannt war, in ergreifendem Gegensatze zu der von Satan und den beiden Tieren beherrschten Heidenwelt. Der Berg Sion wird sichtbar, jene Stätte, von wo aus nach prophetischem Worte der Welt das Recht Gottes kund werden soll (vgl. Jes. 2, 3). Auf dem Berge steht ein Lamm, und mit ihm 144000, nicht mit dem Siegel des Tieres, sondern mit dem des lebendigen Gottes versehen, offenbar die heilige Herde Israels. Der Seher fügt zum artikellosen Zahlwort nicht direkt *ἀρνία* hinzu und läfst auch das folgende Partizip *ἔχουσαι* sich an *χιλιάδες* und nicht an ein zu ergänzendes Nomen anschliefsen, um wie so oft bei solchen Fällen durch das visionäre Bild die Deutung hindurchscheinen zu lassen, welche zudem in unserem Buche in Kap. 7 bereits vorausgegangen und deshalb zu berücksichtigen war (vgl. für die Textgestalt die Erörterungen auf S. 142—148). Nicht anders als wenn Hen. 89, 16 ff. Mose als ein Schaf in der Schaf-Herde Israels erscheint, während nachher 90, 37 der Messias als ein weifser Farre mit grofsen Hörnern auftritt, ist es an unserer Stelle, wo überdies das (artikellose) *ἀρνίον* nicht dem ersten Tiere 13, 1 gegenüber tritt, sondern dem Pseudopropheten, von dem es 13, 11 heifst: *εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ καὶ ἐλάλει ὡς δράκων.* Es kann darunter nur ein heiliger Gottesmann verstanden sein, um den sich Israel damals scharte, als es nicht gewillt war, den Geboten des Kaisers zufolge das Gesetz Gottes zu brechen (vgl. 12, 17). Es scheint, dafs hier nicht weniger wie bei den beiden Tieren in Kap. 13 die geschichtlichen Berichte aus jener Zeit eine nähere Bestimmung der symbolischen Gestalt ermöglichen. Die jüdische wie die christliche Überlieferung zeugt dafür, in einem wie hohen Ansehen in jener Zeit Gamaliel I, רַבָּן גַּמְלִיאֵל הַזָּקֵן als Lehrer des Gesetzes gestanden hat. Wird es auch, wie Schürer a. a. O. II, 300 f. bemerkt, auf einem Irrtum beruhen, dafs er unter den Kaisern Tiberius, Cajus und Claudius den Vorsitz im Synedrium geführt haben soll, so ist diese Überlieferung doch ein Beweis dafür, wie man in Israel über den Mann dachte,

den man „die Herrlichkeit des Gesetzes“, כבד התורה, nannte, dem man zum erstenmale den Titel רבן beilegte und von dem man urteilte: „Seit Rabban Gamaliel der Alte tot ist, giebt es keine Ehrfurcht vor dem Gesetze mehr; und gleichzeitig erstarb Reinheit und Enthaltsamkeit;“ vgl. über dieses alles Schürer a. a. O. II, 300 f. Mit Recht hat Ewald (Geschichte des Volkes Israel VI, 255 f.) darauf hingewiesen, daſs die ebenso gesetzestreue als ruhige Haltung des jüdischen Volkes in diesen Zeiten, die ihren glänzendsten Beweis gerade unter Caligula ablegte, als man „auf die eiserne Kraft der unablässigen, immer stärkeren Bitte bauend auch ohne Kriegswaffen stets für das Vaterland zu sterben bereit war“, vor allem auf den Einfluſs zurückzuführen sei, welchen ein Gamaliel auf das Volk ausübte. Zu diesen Zügen stimmen die neutestamentlichen Berichte, von welchen der eine die Autorität des Gamaliel als strengen Gesetzeslehrers hervorhebt (Act. 22, 3: *παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιὴλ πεπαιδευμένος κατὰ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῴου νόμου, ζηλωτὴς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ*), der andere aber ein Zeugnis für seine, jeden Gewaltstreich verabscheuende Besonnenheit ist (Act. 5, 38 f.: *ἐὰν ᾖ ἐξ ἀνθρώπων ἡ βουλὴ αὕτη ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται· εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστίν, οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς, μήποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε*).

Der Herde Israel mit diesem Manne an der Spitze wird vom Himmel her aus Engelsmund ein ehrendes Zeugnis ausgestellt. S. 142 ff. ist auf die groſse Schwierigkeit hingewiesen, welche der Herstellung des ursprünglichen Textes aus J^1 in 14, 1—5 im Wege steht. Dadurch ist veranlaſst, daſs ich die folgenden Bemerkungen nur bedingt auszusprechen wage. Als sicher zu J^1 gehörig bezeichne ich wie auf S. 148, daſs Israel genannt wird eine von den Menschen erkaufte reine und fleckenlose *ἀπαρχή*; Ps. Sal. 8, 28. Es ist möglich, daſs in den Worten: *οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων*, eine Beziehung vorhanden ist auf 13, 17. Die Heiden schlieſsen das verachtete Judenvolk vom Verkehr im Handel und Wandel aus, ohne zu wissen, daſs dieses Volk nach Gottes Willen längst von ihnen ausgesondert ist. Sicher ist es, daſs die Bezeichnung als *ἀπαρχὴ τῷ θεῷ* und die damit (vgl. S. 148)

eng zusammenhängenden Worte: ἄμωμοι γάρ εἰσιν, die Juden in Gegensatz zu den Heiden stellen, die sich in den Dienst des sich Gott gleichmachenden Tieres begeben und deshalb von Gott gerichtet und verworfen werden; Ps. Sal. 18, 4. Vielleicht darf man noch auf eine andere Beziehung aufmerksam machen. In ἀπαρχή scheinen sich die beiden Auffassungen zu berühren, daſs die so Bezeichneten im Verhältnis zu den übrigen Menschen die ersten und besten und daſs sie als solche eine Erstlingsopfergabe sind, die Gott sich erwählt hat. Die Betonung der Makellosigkeit in V. 5 weist besonders noch auf diesen zweiten Zug hin. Nun ist zu beachten, daſs Philo wie Josephus betonen, daſs das Volk willig gewesen sei, lieber wie Opfertiere sich abschlachten zu lassen, als den Tempel der Schändung Caligulas preiszugeben; vgl. Joseph. Bell. Jud. II, 10, 4: καὶ Ἰουδαῖοι· περὶ μὲν Καίσαρος καὶ τοῦ δήμου τῶν Ῥωμαίων δὶς τῆς ἡμέρας θύειν, ἔφασαν· εἰ δὲ βούλεται τὰς εἰκόνας ἐγκαθιδρύειν, πρότερον αὐτὸν δεῖν ἅπαν τὸ Ἰουδαίων ἔθνος προθύσασθαι· παρέχειν δὲ σφᾶς αὐτοὺς ἑτοίμους εἰς σφαγὴν ἅμα τέκνοις καὶ γυναιξίν; ähnlich Ant. XVIII, 8, 3. Philo, leg. ad Cajum II, 580 f. Wie begreiflich, daſs der Seher unter diesen Umständen Israel anschaut als eine Herde reiner, unbefleckter Opfertiere, wie Gott selbst sie sich zu seinem Wohlgefallen ausgewählt hat.

Sollten die Worte V. 4: οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ, trotz meiner Zweifel S. 148 zu J¹ gehören, so würden sie zu deuten sein von dem treuen Gehorsam des Volkes gegen den Gesetzeslehrer. In gleichem Falle wäre der Satz: καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη ψεῦδος wie Zeph. 3, 13. Hen. 98, 15. Ps. Sal. 12, 1 zu fassen. Daſs von den übrigen Worten aus V. 3—5 dem Verfasser von J¹ nichts zugeschrieben werden kann, hoffe ich im ersten Abschnitte bewiesen zu haben; vgl. übrigens den Text im Anhange.

Auf den Ruf des ersten Engels, der das Gotteszeugnis über Israel abgelegt hat, folgt in V. 6 f. ein zweiter, der sich mahnend an die vom Pseudopropheten zum Dienste des Tieres verführte Welt wendet. Um diesen ganz speziellen Fall handelt es sich,

und deshalb ist es offenbar, dafs die Beziehung auf die Predigt des Evangeliums unter allen Völkern, welche in den Worten ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι ἐπὶ τοὺς καθημένους ἐπὶ τῆς γῆς liegt, auf die Rechnung des R kommt, was meinen Ausführungen auf S. 149 ergänzend hinzuzufügen ist. Auf diese Weise erklärt sich nicht blofs die ganz ungewöhnliche Häufung von Bezeichnungen der Personen, denen das Evangelium gebracht wird, sondern auch die analogielose Konstruktion von εὐαγγελίζειν mit ἐπί c. acc. Bei Ausscheidung der Worte ἔχοντα bis γῆς καί hängt ἐπὶ πᾶν ἔθνος κτλ. ganz korrekt von πετόμενον ab, worauf schon Ewald hinauswollte, wenn er bemerkte: „ἐπί, עַל, super posito, quia angelus super omnes terras volat.“ Über alle Völker der Erde fliegt der Bote Gottes hin (wie umgekehrt 16, 14 die drei dämonischen Boten der gottfeindlichen Mächte sich zu den Königen der οἰκουμένη ὅλη begeben), damit keiner die Warnung überhöre, den allein als Gott zu verehren, der sich als solchen durch die Werke seiner Allmacht bewiesen hat; und diese Mahnung ist um so dringender, als die Stunde des göttlichen Gerichts vor der Thür steht. Die Notwendigkeit der Beziehung dieses Engelrufes auf die Anbetung des Caligula wird noch deutlicher, wenn ein dritter Engel erscheint (V. 9; V. 8 ist offenbarer Zusatz des R vgl. S. 149 f.), welcher dem zweiten auf seinem Fluge über die Völker folgt; nur bei dieser Deutung wird man dem ἠκολούθησεν gerecht, vgl. gegen die Verwendung desselben durch den R in V. 8 z. B. 6, 8. 19, 14. Dafs bei Ausscheidung von V. 8 in V. 9 nicht αὐτοῖς, sondern αὐτῷ zu lesen ist, was auch C Prim haben, versteht sich von selbst. Über den Sinn der Worte des dritten Engels sind bereits auf S. 150 f. die genügenden Bemerkungen gegeben. Neben die Mahnung des zweiten Engels tritt die an den Hinweis auf den nahen Gerichtstag sich anschliefsende Drohung des dritten. Furchtbar wird die Strafe derjenigen sein, welche des Kaisers Bild anbeten und sich zu seinen Sklaven machen lassen, anstatt zu δούλοις τοῦ θεοῦ: Tag und Nacht werden sie, von unerbittlichen Strafengeln bewacht, in Feuer und Schwefel gequält werden.

Die drei Boten der gottfeindlichen Mächte 16, 13. 14. 16.

Dafs sich an den besprochenen Abschnitt das Stück 16, 13. 14. 16 anschliefst, ist auf S. 163 f. gezeigt. — Wie von Gott drei Engel ausgesandt werden, um durch dreimaligen lauten Zuruf der Welt seine Gedanken kund zu thun, damit sie, wie die ihm wohlgefällige Herde Israel, ihn allein anbete und also dem Endgerichte entgehe, so sieht der Seher auch die drei Feinde Gottes drei Boten entsenden, die in entgegengesetzter Weise wirken sollen, nämlich die Könige zusammenzurufen zum Kampfe wider Israel (12, 17), der dann allerdings zum furchtbaren Strafgericht Gottes für sie ausschlagen wird. Die Vorstellung von unreinen Geistern, die wie Frösche gestaltet sind, begegnet uns auch sonst in der jüdischen Litteratur; vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum II, 406. Dazu kommt, dafs von Artemidorus, *Ὀνειροκριτικά* 2, 15, der Frosch als ein Gaukler oder Betrüger gedeutet wird, was zu V. 14 stimmt: *εἰσὶν γὰρ πνεύματα δαιμονίων ποιοῦντα σημεῖα.* — Der Zusammenhang unseres Stückes mit der sechsten Schalenplage hat nun zu den gröbsten Mifsverständnissen hinsichtlich der deutlichsten Angaben des Textes geführt. Obwohl in V. 14 bei den Worten *ἐπὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης* die Möglichkeit einer Mifsdeutung geradezu ausgeschlossen ist, behauptet man, die Könige der ganzen Welt seien mit den Königen *ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου* identisch. Und obwohl es sich nach dem klaren Zusammenhang hier um eine Zusammenkunft der Weltkönige in Palästina handelt, die gegen Israel kämpfen sollen, fabelt man allerlei von den unter Neros Führung gegen Rom vorrückenden Heeren der Parther. Anstatt auf eine längere Besprechung dieser grundlosen Hypothesen einzugehen, wird es geraten sein, positiv zu zeigen, wie auch hier der Geschichtsbericht über die Feindseligkeiten Caligulas gegen die Juden alle Schwierigkeiten hebt. Der in Palaestina lebende Seher konnte damals wohl mit Fug und Recht von Heeren sprechen, welche die Mächtigen der Erde von allen Seiten gegen das unglückliche Volk zusammen führen sollten, ja, von drei Heeresmassen, den drei Boten entsprechend, welche die Welt gegen die renitenten Juden aufbieten. Auf S. 343 ist bereits berichtet, dafs Publius Petronius von Norden

gegen Palaestina mit Heeresmacht rückte, um in Ptolemais Winterquartiere zu beziehen. Desgleichen ist S. 342 darauf hingewiesen, dafs Caligula den unsinnigen Befehl gegeben hatte, die Hälfte der Euphratarmee von der parthischen Grenze wegzuberufen, um dieselbe gegen die Juden zu schicken. Endlich aber war bekannt geworden, dafs Caligula über Asien und Syrien nach Aegypten zu gehen gedachte[1]), und bei dieser Gelegenheit erwartete man eine riesige Menschenmenge; vgl. Philo a. a. O.: *ἀφίξεται γὰρ παμπληθὴς ὄχλος καὶ διὰ γῆς καὶ διὰ θαλάττης, οὐ μόνον ἀπ' αὐτῆς Ῥώμης καὶ Ἰταλίας ἀναστάς, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῶν ἑξῆς ἄχρι Συρίας ἐπικρατειῶν ἐπηκολουθηκώς, ὁ μὲν τῶν ἐν τέλει, ὁ δὲ καὶ στρατιωτικός, ἱππέων, πεζῶν, τῶν ἐν ταῖς ναυσίν, ὁ καὶ οἰκετικὸς οὐκ ἀποδέων τοῦ στρατιωτικοῦ.* In der That, eine dritte Heeresmacht, glänzender noch und furchtbarer als die beiden anderen! Das war allerdings ein Zusammenflufs der Weltmächte, wie man ihn erwarten durfte zum Kriege *τῆς ἡμέρας ἐκείνης τῆς μεγάλης τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος.* Nicht blofs eine bunte Menge von Menschen der verschiedensten Grade (vgl. damit 19, 18), sondern das *θηρίον* selbst in ihrer Mitte. War es da so unbegreiflich, dafs der Seher in jenem dämonischen Zuge den Pseudopropheten mit heranziehen sah (19, 20)?

Die unsauberen Geister bringen diesen Zug zusammen an einen Ort, der auf Hebräisch *Ἁρμαγεδών* heifst. Der Verfasser nennt nicht den Namen des Ortes, wie er seinen Lesern bekannt war, sondern gebraucht eine ihm bedeutungsvolle Bezeichnung. Damit sie aber nicht zwecklos herumraten, ohne den Ort aufzutreiben, macht er bemerklich, dafs jene Bezeichnung aus dem Hebräischen stamme. Damit hatte er für einen jeden, dem die alttestamentliche Geschichte des Volkes Israel bekannt war, bestimmt

1) Vgl. Philo leg. ad Caj. II, 583: *Διέγνωκε μὲν γάρ, ὡς λόγος, πλεῖν εἰς Ἀλεξάνδρειαν τὴν πρὸς Αἰγύπτῳ· πελάγει δὲ οὐκ ἀξιώσει τοσοῦτος ἡγεμὼν διά τε τοὺς κινδύνους καὶ διὰ τὸ πλῆθος τοῦ παραπέμποντος στόλου καὶ ἅμα διὰ τὴν ἐπιμέλειαν τοῦ σώματος, ἃ δὴ πάντα γίνεται ῥᾴως τὸν δι' Ἀσίας καὶ Συρίας κύκλον περαιουμένῳ.*

genug angedeutet, welchen Ort er meinte, Megiddo nämlich, über dessen Lage S. 168 f. berichtet ist. Nun ist es eine viel verhandelte Frage, wie der Seher dazu komme, gerade diesen Namen zu nennen. Kaum der Widerlegung bedürftig ist es, wenn Ewald bemerkt: „Geben nun die Buchstaben ארמגדון den Zahlenwert 304, und giebt das Doppelwort רומה הגדולה, „Rom die Groſse“, denselben, so kann jeder gute Denker und Rechner aufs genaueste wissen, welcher Ort wirklich gemeint sei.“ Von der verkehrten Vorstellung abgesehen, daſs der Verfasser von J^1 für ein Buch, das so aus der bitteren Not der Zeit und für dieselbe geschrieben war, wie seine Apokalypse, als Leser „gute Denker und Rechner“ voraussetzen sollte, hat Rom dem ganzen Zusammenhange nach hier gar nichts zu thun. Es handelt sich ja um einen Krieg gegen Israel. Nicht viel besser ist es, wenn Volkmar meint: „Sie wurden geführt zur „Heer-Niederlage“: הרמה־גדהון ist = internecio exercitus eorum. Aber dies erinnert an den alten Ort der Klage, weil der Niederlagen, Mageddo oder Megiddo im Jesrael-Thal. Die ausdrückliche Erklärung des Verfassers, „auf Hebräisch“ heiſst der Ort so, schneidet jeden Gedanken daran ab, daſs nicht ein bloſses Symbol ausgesprochen wäre. Wo aber der Ort „Heer-Niederlage“ zu suchen ist? Es ist ein Platz zwischen Euphrat (9, 14. 16, 12) und Rom (17, 16 f), der Ort des Blutvergieſsens um Zion (14, 20. 19, 20).“ Daſs das „auf Hebräisch“ nicht jeden Gedanken an eine bestimmte Örtlichkeit in Palaestina ausschlieſst, dürfte sich wohl aus den oben gegebenen Bemerkungen unschwer entnehmen lassen. Sollte nicht der bekannte Ort Megiddo gemeint sein und hätte der Verfasser einen eigentümlich schwankenden Doppelsinn in jene Bezeichnung gelegt, so würde er in einer dem Zwecke seiner Schrift schlechterdings nicht entsprechenden Weise seine Leser in die Irre geführt haben. Aber dankenswert ist es, wenn Volkmar durch seine Bemerkungen die Frage aufruft, wie es sich denn erkläre, daſs die groſse Endschlacht nicht wie 14, 20 vor den Thoren von Jerusalem geschlagen wird, sondern im Norden des Landes bei Megiddo. Es ist dieses allerdings ein höchst eigentümlicher Zug, der als ein neuer, soviel wir sehen

können, in die stereotypen apokalyptischen Bilder hineintritt. Wenn Volkmar nun glaubt, Düsterdieck habe die Unmöglichkeit einer anderen als symbolischen Deutung des betreffenden Ortsnamens erwiesen, so dürfte doch leicht zu zeigen sein, dafs dieser Beweis bei der Erkenntnis, dafs J^1 aus der Zeit des Caligula stammt, nicht aufrecht erhalten werden kann. Verschiedentlich ist bereits erwähnt, dafs sich Publius Petronius mit seinem Heere nach Ptolemais begeben habe. Als Platz der Vereinigung mit den beiden anderen Heeren konnte von hier aus nur die Ebene Jesrael angenommen werden. Dieselbe war von dem kaum drei Meilen nördlich vom Karmel gelegenen Ptolemais (vgl. Joseph. bell. Jud. II, 10, 2) durch das Thal des Kison schnell und leicht zu erreichen. Für den über Syrien nach Aegypten reisenden Caligula (vgl. S. 400 f.) führte hierher die uralte syrisch-aegyptische Karawanenstrafse, auf welche auch das vom Euphrat zurückberufene Heer einbiegen mufste. Was lag näher als die Vermutung, dafs an diesem Orte in der Nähe Megiddos, wo schon so viele verhängnisvolle Schlachten geschlagen waren, auch der Krieg des grofsen Tages Gottes entbrennen würde? Der Seher, welcher fest an den Sieg der Sache Gottes glaubt, kann nicht an die Niederlage Josias an diesem Orte denken (vgl. 2 Reg. 23, 29. 2 Chron. 35, 22 ff.) und daraus ein ungünstiges Omen für die Zukunft entnehmen, sondern nur an den hier erfochtenen Sieg Israels über Sisera (Judic. 4. 5, vgl. auch die Andeutung von Reufs a. a. O. S. 121 f.). Aber eben aus dieser Erinnerung erwuchs ihm, wie bereits S. 169 angedeutet ist, nicht blofs im allgemeinen die feste Zuversicht der Errettung, sondern auch die Erkenntnis von der besonderen Art derselben. Ein Sieg ganz wie damals konnte es schon deshalb nicht werden, weil das Volk, recht im Gegensatze zu den Thaten Baraks und der Jaël, auf jede Selbsthilfe verzichtete. Wie sollte dann aber Gott helfen? Etwa dadurch, dafs er Feuer vom Himmel fallen liefs (vgl. 20, 9)? Das Lied der Debora Judic. 5, 20 gab die Antwort auf die Frage. Wenn damals das himmlische Heer zugleich mit Israel gegen die Kanaaniter gekämpft hat, so wird es jetzt unter der Führung des sehnsüchtig erwarteten Messias

den Kampf allein ausfechten für das Volk, das in opferwilliger Ergebung auch nicht eine Hand gegen seine Feinde erheben will. Die Scharen, welche den Satan und seine Engel überwunden haben, werden hier erst recht Sieger bleiben. — Das wird wohl zur Erklärung genügen, weshalb der Seher die grofse Endschlacht nicht bei Jerusalem (so Joël 4, 14. Zach. 14, 3. Dan. 11, 45. Sib. III, 665 ff. 4 Esra 13, 33 ff. Ap. Bar. 40), sondern bei Megiddo denkt. Nennt er aber den Ort Ἁρμαγεδών, d. i. Gebirge Megiddos, nicht Stadt Megiddo (עַר מְגִדּוֹ), wie Hilgenfeld (Einleitung in das Neue Testament S. 440 Anm. 1) nach Hitzigs Mitteilung annimmt, so liegt der Grund dafür, wie ebenfalls bereits auf S. 169 angedeutet ist, in der Thatsache, dafs der Seher sich den Verlauf der Schlacht, wo die Vögel des Himmels zusammengerufen werden, die Leichen zu fressen, nach Analogie der prophetischen Schilderungen Ez. 38, 8. 21. 39, 2. 4. 17 denkt; dort aber findet die Schlacht statt עַל־הָרֵי יִשְׂרָאֵל.

Die Schlacht bei Harmageddon, 16,17b. 18. 19a. 20. 19, 11—21.

Dafs die Fortsetzung von 16, 16 bereits mit 16, 17b eintritt, ist S. 164 ff. nachgewiesen. — Aus dem Tempel zu Jerusalem (ἐκ als überwiegend beglaubigt ist zu lesen, ἀπὸ τοῦ θρόνου ist Zusatz des R) tönt eine mächtige Stimme heraus, wie 9, 13 offenbar die Gottes: γέγονεν. Dieser Ruf kann an dieser Stelle natürlich nur den Sinn haben, dafs alles, was dem irdischen Erscheinen des Messias und dem damit verbundenen göttlichen Gerichte vorausgehen mufs, geschehen ist. Wie die göttlichen Mahnrufe an die sündige Welt ergangen sind und damit von Gottes Seite geschehen ist, was er zur Sinnesänderung der Menschen thun konnte, so haben es auch die drei Feinde Gottes bis zum Äufsersten getrieben; weiter kann er sie nicht wirken lassen, er mufs rettend und richtend eingreifen. Das Gericht Gottes wird nun ähnlich wie in der sechsten Siegelvision (vgl. S. 301 f.) durch Naturerscheinungen eingeleitet, welche eine völlige Erdumwälzung bewirken. Ganz ähnlich wie der Endschlacht gegen Gog, Ez. 39, an die wir bereits durch die eigentümliche Namenbildung Ἁρμαγεδών erinnert wurden, Feuerregen und ein ungeheueres Erdbeben vorausgeht (vgl. Ez. 38, 20—22), so auch hier dem Kampfe des Messias. Die gehäuften Attribute, welche das Erdbeben in V. 18 erhält,

zeigen deutlich genug, dafs jetzt das Ende gekommen ist, ein Eindruck, der natürlich gleich wieder aufgehoben wird, wenn mit V. 21 die Beschreibung von J^2 einsetzt. Übrigens zeigt sich die Ratlosigkeit der Exegeten, welche an der Einheit der Apokalypse festhalten, an dieser Stelle in besonders hellem Lichte. Ein Blick z. B. in des unbefangenen Bleek Ausführungen (a. a. O. S. 318 f.) dürfte für die Erklärer von heute sehr lehrreich sein. Bleek erkennt ganz deutlich, dafs die Bemerkung in V. 19^a über die *πόλις ἡ μεγάλη* zu V. 19^b nicht stimmen will: dort eine Zerstörung, deren Charakter als einer radikalen dem Zusammenhang mit V. 18 entsprechend gefafst werden mufs, hier erst eine Bemerkung darüber, dafs sich Gott Babylons erinnert habe, um dasselbe zu zerstören. Dann meint er, man könne die grofse Stadt vielleicht von Jerusalem verstehen wie 11, 8 (R!), indem man *αἱ πόλεις τῶν ἐϑνῶν* im Gegensatz zu *ἡ πόλις ἡ μεγάλη* auffafse. Aber freilich für die Zerstörung Jerusalems würde *ἐγένετο εἰς τρία μέρη* kein natürlicher Ausdruck sein, eher am Ende für die Zerrissenheit der Stadt durch verschiedene Parteien. Da er sich dann hierbei, wie begreiflich, auch nicht beruhigen kann, so kehrt er am Ende wieder zu der Annahme zurück, unter der grofsen Stadt sei Rom zu verstehen; dasselbe sei aber wohl von dem Erdbeben nicht so zerstört wie die übrigen Heidenstädte. Ist man sich klar darüber, dafs V. 19^b Zusatz des R ist und dafs der Bericht von der Zerstörung Babel-Roms in Kap. 18 aus J^2 stammt, so liegt kein Grund vor, den Worten in V. 19^a irgendwie Gewalt anzuthun. Die grofse Stadt ist, wie immer, Rom; das Zerreifsen in drei Stücke durch das Erdbeben ist Ausdruck einer radikalen Zerstörung, die eben in J^1 in einer anderen Form wie an einer anderen Stelle des geschichtlichen Verlaufes dargestellt wird als in J^2, wo die Zerstörung durch Feuersbrand und nach der Erscheinung des Messias stattfindet. In dem Erdbeben selbst wie in den Angaben der durch dasselbe bewirkten Zerstörung wird man aber schwerlich irgendwelche Beziehungen auf historische Ereignisse und lokale Eigentümlichkeiten wittern dürfen. Das Erdbeben geht unmittelbar dem Erscheinen des Messias voran,

kann also vom Verfasser selbst nicht erlebt sein. Die Darstellung eines bereits stattgehabten Ereignisses an dieser Stelle in der Entwickelung der Zukunftsbilder würde den Intentionen des Sehers gerade zuwider sein. Die drei Teile der Stadt beziehen sich nicht, wie Volkmar meint, auf „die drei Hauptseiten des Umfangs von Rom, von Porta Flaminia bis Praenestina und Ostiensis", sondern entsprechen der Eigenart des Verfassers, überall in seinen Ausführungen die Dreizahl walten zu lassen; vgl. die Beispiele auf S. 124 f., wozu noch die drei Engel in Kap. 14 hinzuzufügen sind.

Von solchen Zeichen eingeleitet, beginnt die Schlacht; der Himmel öffnet sich, und auf weifsem Rosse erscheint der Messias 19, 11. — Die ursprüngliche Gestalt des Textes von J^1 in dem Abschnitte 19, 11—21 ist S. 202—206 untersucht worden. Habe ich mich dort schon vorsichtig ausdrücken müssen über die auszuscheidenden Stücke, so mufs ich der Empfindung, wie schwierig es gerade hier sei, zwischen J^1 und R zu scheiden, noch einmal Ausdruck geben. Bei immer erneuter Erwägung der in Frage kommenden Möglichkeiten glaube ich, dafs höchstens ein Zweifel darüber sein kann, ob des S. 202 ff. Ausgeschiedenen schon genug ist. Indes ist diese Frage für das Ganze der Untersuchung ohne besondere Bedeutung. — Es ist nun vor allem zu beachten, dafs der Messias hier in einer Weise als Kriegsheld dargestellt wird, wie es z. B. in den salomonischen Psalmen und den Bilderreden des Buches Henoch nicht der Fall ist. Schon dafs er als Reiter erscheint, ist in der späteren apokalyptischen Litteratur einzigartig, wo sein Siegen mehr in geistiger Form gedacht ist und wo überhaupt der Charakter des Richters vor dem des Kriegshelden in den Vordergrund tritt. Diese Erwägung, verbunden mit der anderen, dafs die referierenden Worte *καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ* nicht besonders in die Anschaulichkeit des Bildes passen, macht mich schliefslich noch geneigt, auch sie fallen zu lassen. Es sind dann eben die Worte von *καλούμενος* bis *πυρός* hinzugefügt, um gleich bei Beginn der Beschreibung dem bemerkbaren Mangel an ethischen Attributen abzuhelfen. Auf seinem Haupte trägt der Messias *διαδήματα πολλά*

zum Zeichen, dafs er nicht blofs e i n e s Reiches König ist, sondern, was sein Titel V. 16 sagt, *βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων* (vgl. 1 Makk. 11, 13). Wenn von d i e s e m Namen gesagt wird, er sei geschrieben *ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸ μηρόν,* so ist es nahe gelegt, anzunehmen, dafs derjenige Name, dessen der Seher zwischen der Erwähnung der Diademe und des *ἱμάτιον* in V. 12ᵇ gedenkt, an den Diademen geschrieben stehe. Auf diese Weise würde auch das Bild des Messias in eine Parallele zu der Erscheinung seines Gegners, des *θηρίον,* treten. Wenn der Seher nun einerseits bemerkt, der Name sei *γεγραμμένον*, und andererseits, dafs den Namen keiner wisse als er selbst (wobei natürlicherweise nur auf die Menschen, nicht aber auf Gott und das himmlische Heer reflektiert ist), so mufs die Vorstellung die sein, dafs er in der Vision an den funkelnden Diademen Schriftzüge bemerkt habe, die er für Angabe des Namens des Reiters gehalten, dafs er dieselben aber nicht habe entziffern können. Auch an dieser Stelle gewährt es ein eigentümliches Schauspiel, zu sehen, wie die Erklärer, unter Annahme der Einheitlichkeit der Apokalypse, sich bemühen, den verwunderlichen Gedanken zu begreifen, keiner kenne den Namen des Messias — der doch gleich im folgenden *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* genannt wird und der vor allem als Jesus Christus seiner Gemeinde bekannt ist. Wie kommt überhaupt ein Christ auf die seltsame Idee, von einem unbekannten Namen des Erlösers zu reden und damit seinen Erklärer zu dem verzweifelten Auswege zu treiben, es solle hier wohl ein Name gemeint sein, „welcher auf erschöpfende Weise die ganze Fülle seiner Herrlichkeit, Hoheit und Macht bezeichnet, die kein Sterblicher in ihrem ganzen Umfange zu fassen vermag, daher auch niemand den dieselbe ausdrückenden Namen kennt“? Die Erklärung ist an sich so einfach wie möglich. Den Namen des Messias kennt kein Erdgeborener, eben weil er noch nicht auf Erden erschienen ist; vgl. Joh. 7, 27: *ὁ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν.* Des Antichrists Name ist dem Seher bekannt, er weist deutlich genug mit der Zahl 616 auf denselben hin, des Messias Namen dagegen kennt er nicht, auch die Vision hat ihm diesen

Namen nicht offenbart. Aus dieser mit deutlichen Worten ausgedrückten Thatsache hat man, allerdings nicht ohne Schuld des R, das gerade Gegenteil gemacht. — Das Gewand, welches der königliche Reiter trägt, ist mit Blut gefärbt. Dazu bemerkt Volkmar und spricht damit die allgemeine Anschauung aus: „Wohl trägt der triumphierende Messias den Purpurmantel, gleich dem triumphierenden Imperator, aber sein Opferblut ist es, wodurch er dieses Königs- und Siegergewand errungen hat.“ Und zu dieser Erklärung wird dann noch die sehr richtige Parallele Jes. 63, 1 ff. citiert! Dort findet sich bekanntlich nichts vom Opferblut, wohl aber heifst es: „Die Kufe trat ich in meinem Zorne und zerstampfte sie in meinem Grimme; da spritzte ihr Saft auf meine Kleider, und mein ganzes Gewand habe ich befleckt. Ich zertrete die Völker in meinem Zorne und zertrümmere sie in meinem Grimme und stürze zur Erde nieder ihren Saft.“ Dieser prophetischen Beschreibung entspricht der folgende Bericht über die Messiasschlacht, wo das ganze Heer des Imperators mit der Schärfe des Schwertes geschlagen wird und die Leichen den Vögeln des Himmels zum Frafse überantwortet werden. Und da will man das Rot am Gewande des Reiters deuten auf das Blut, das er zum Heile der Menschen als ein geduldiges Opferlamm vergossen hat, und also hier das Lamm finden, von dem die himmlischen Heerscharen singen: „Du wurdest geschlachtet und hast uns Gotte erkauft durch dein Blut aus jedem Stamme, Zunge, Volk und Nation“?! — Dem Messias in seinem blutroten Mantel folgt das himmlische Heer, die Engel (vgl. die S. 358 mitgeteilten Parallelen). Diese sind in die Farbe der Himmelsbewohner, das lichte Weifs, gekleidet. Der Anschlufs dieser Bemerkung über das Gewand des Messias hat es mit sich gebracht, dafs noch eine Bemerkung über letzteren nachzuholen ist. Während der Seher den eigentlichen Namen des Messias nicht weifs, sieht er auf Gewand und Hüfte stehen: *βασιλεὺς βασιλέων* und *κύριος κυρίων*. Unter *μηρός* ist hier selbstverständlich an das vom *ἱμάτιον* unterschiedene Kleidungs- oder Schmuckstück zu denken, das in der Gegend der Hüfte seinen Platz hat. Das ist aber der Schwertgurt; vgl. Psalm 45, 4.

Dafs daran hier nicht zu denken sei, da ja nach V. 15. 21 das Schwert aus dem Munde hervorgehe, ist schon damit beseitigt, dafs die betreffenden Wendungen als dem R zugehörig erwiesen sind. Wie man sich den Namen, der eigentlich zwei Namen enthält, genauer angebracht vorstellen solle, ist vom Verfasser nicht bemerkt; doch ist es natürlich, den ersten auf dem Gewande, den anderen auf dem Schwertgurt zu denken. Ersteres, das nicht sowohl Zeichen der Kraft als vielmehr Mittel zur Entfaltung des königlichen Glanzes ist, wird eben deshalb besonders passend durch den Namen *βασιλεὺς τῶν βασιλέων* geziert, während an der Stelle, wo das Schwert hängt, der Name *κύριος κυρίων* am Platze ist.

Ehe noch die Schlacht begonnen, erscheint, in der sicheren Voraussicht ihres Endes, ein Engel, in der Sonne stehend, von wo er sein Rufen *πᾶσιν τοῖς ὀρνέοις τοῖς πετομένοις ἐν μεσουρανήματι* verständlich machen kann, und ruft sie herbei zum grofsen Gastmahl Gottes. Die Kürze des Ausdruckes *εἰς τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ*, die auch durch das Folgende insofern nicht expliziert wird, als dort nur die Menge der zu Fressenden hergezählt wird, ist ein Zeichen dafür, dafs der Seher hier an eine bekannte apokalyptische Vorstellung erinnert. Es ist Ez. 39, 17—19: „Sage zu den Vögeln jeglichen Flügels und zu allem Wilde des Feldes: Versammelt euch und kommet, sammelt euch rings zu meinem Schlachtopfer, das ich euch als grofses Opfer auf Israels Berg bereite, dafs ihr Fleisch esset und Blut trinket, Fleisch von Tyrannen esset und Blut der Fürsten der Erde trinket, der Widder, Lämmer und Böcke, aller in Basan gemästeten Farren; und Fett zur Sättigung sollt ihr essen und Blut zur Trunkenheit trinken, von meinem Schlachtopfer, das ich euch bereitete, und genug an meinem Tische haben von Pferden und Reitern, Helden und jeglichem Kriegsmanne.“ Hier ist es wirklich die Beschreibung eines grofsen Mahles, die in Apok. 19 schon dadurch gehindert wird, dafs nur vom Fressen des Fleisches und nicht vom Trinken des Blutes die Rede ist, was dann wieder damit zusammenhängt, dafs bei Ezechiel neben den Vögeln das Wild des Feldes genannt

wird. Es ist nicht unmöglich, dafs das Ezechiel-Bild auch in anderen, J[1] vorangegangenen apokalyptischen Beschreibungen diese Verkürzung gefunden hat. Nach Seite der Beschreibung der Mannigfaltigkeit der feindlichen Heeresmacht überragt unser Bericht den des Ezechiel; es ist oben gezeigt, welche Ereignisse ihm zu so detaillierter Beschreibung das Material boten; vgl. S. 400 f.

Die folgenden Verse berichten nun in kurzen, einer besonderen Erklärung nicht mehr bedürftigen Worten den Verlauf der Schlacht. Hier wie bei dem himmlischen Kampfe in Kap. 12 hat man sich vor Einmischung mildernder modernisierender Züge zu hüten; die Vorstellung ist so realistisch wie möglich und entspricht ganz der in den Targumen; vgl. die beiden von Schürer II, 450 citierten Stellen, Jonathan zu Jes. 10, 27: „Zermalmt werden die Völker durch den Messias." Pseudo-Jonathan und Jeruschalmi zu Gen. 49, 11: „Wie schön ist der König Messias, der aufstehen wird aus dem Hause Juda. Er gürtet seine Lenden und tritt auf den Plan und ordnet die Schlacht gegen seine Feinde und tötet Könige." Die Heerscharen des Imperators fliehen nicht, etwa durch die himmlische Erscheinung in Schrecken gesetzt, sondern rüsten sich gegen den Reiter auf weifsem Rosse zum Angriff. Aber freilich, der Sieg ist nicht auf ihrer Seite. Das Tier wird ergriffen und mit dem Pseudopropheten, dessen Schuld noch einmal in ihrer ganzen Gröfse zum Ausdruck gebracht wird, in den Schwefelsee geworfen (vgl. S. 332), wodurch die beiden insofern eine härtere Strafe erleiden als die anderen alle, als sie lebendig in der Flamme gepeinigt werden (vgl. 14, 10. 20, 10) — ein Geschick, das nach dem Millennium und der Auferstehung dann auch die übrigen teilen werden (vgl. 14, 20 mit 20, 15). Vgl. zu dem Ganzen Hen. 46, 4—6.

Das Ende 20, 1—3. 8—15. 21, 1. 5a. 6a. Über die ursprüngliche Gestalt des Textes ist S. 208—218 berichtet worden. — Das Hauptinteresse des Sehers und dessen, für den er schreibt, ist mit der Vision über das Ende Caligulas befriedigt. Die noch folgenden Eröffnungen bringen nichts die besonderen Zeitverhältnisse Angehendes mehr, sondern nur den letzten Abschlufs des Zukunftsbildes, wie sich derselbe nach und

nach zu stereotyper Form entwickelt hatte. Täusche ich mich nicht, so läfst auch hier die Kraft der Darstellung nach. Der Bericht wird, wie fast immer, wenn die Apokalyptiker solches berichten, das in einer Zukunft liegt, zu der die Erfahrungen der Gegenwart keine Beziehungen haben, summarisch, und es ist besonders zu bemerken, dafs der Endkampf mit Gog und Magog vom Seher nicht geschaut, sondern blofs berichtet wird, zum Teil freilich in der Form des sogenannten Praeteritum propheticum. Eine Parallele dazu bietet der Schlufs der Siegelvisionen 7, 13—17; aber einesteils ist dort der visionäre Rahmen insofern festgehalten, als einer der 24 Ältesten den Schlufsbericht giebt, anderenteils war dort eine andere Darstellung unmöglich, wenn der Verfasser die bisher festgehaltene visionäre Vorstellung nicht aufgeben wollte; vgl. die Bemerkungen auf S. 303.

Das erste, was der Seher berichtet, ist ein vorläufiges Gericht über Satan als den Urheber des nun glücklich beendeten Krieges. Dadurch, dafs der Verfasser neu anhebt: *καὶ εἶδον*, zeigt er, dafs er die, immerhin naheliegende, Vorstellung nicht gehabt hat, der Satan sei mit dem *θηρίον* und dem Pseudopropheten herangezogen. Dafs die Art der Bestrafung Satans sich eng anschliefst an die Beschreibung des Gerichts über die unkeuschen Engel im Henochbuche, ist bereits S. 332 f. erörtert; vgl. auch meine Bemerkungen zu 2 Petr. 2, 4 und Judas 6. Die lose Anknüpfung dieses letzten Abschnittes an die vorhergehende Beschreibung zeigt sich auch darin, dafs, während in der Schlacht bei Harmageddon die Könige *τῆς οἰκουμένης ὅλης* (16, 14) samt ihren Heeren vernichtet sind, in V. 3 wieder die Existenz von Völkern vorausgesetzt wird, ja 20, 8 gar die von *τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς*. Die Zeit, während welcher Israel vom Satan und seinen Nachstellungen unbehelligt in Frieden lebt, dauert nicht blofs 400 Jahre, wie 4 Esra 7, 28 berichtet wird — „revelabitur enim filius meus Messias cum his qui cum eo sunt et jocundabuntur qui relicti sunt annis quadringentis“ —, eine Berechnung, die aus Psalm 90, 15 hergeleitet wird (vgl. Schürer II, 458; andere leiten aus diesen Worten 2000 Jahre ab, vgl. meine Be-

merkungen zu 2 Petr. 3, 8 a. a. O. S. 256), sondern 1000 Jahre. Diese Berechnung beruht, wie z. B. aus ep. Barn. 15, 3 ff. Irenaeus adversus haer. V, 28, 3 erhellt, auf der Erwägung, dafs die Erde so lange bestehen werde, als die Zeit ihrer Erschaffung gedauert hat, nämlich sieben Tage. Diese Tage aber sind nach göttlichem Mafse zu messen, also nach Angabe von Psalm 90, 4 je gleich 1000 Jahren. Danach ist die Rechnung für die Dauer der Zeit des Messias in der Apokalypse Baruchs dieselbe wie bei J[1]; vgl. 40, 3: „et erit principatus ejus stans in saeculum, donec finiatur mundus corruptionis et donec impleantur tempora praedicta." Jeder tendenziösen Verdunkelung gegenüber ist darauf hinzuweisen, dafs diese 1000 Jahre von den Frommen in Palaestina und speziell in dem irdischen Jerusalem verbracht werden (vgl. V. 9). Eine andere Anschauung kann nach dem, was in J[1] vorangegangen ist, gar nicht erwartet werden. Wie man damit, ohne sich der Harmonisierungskünste des R zu bedienen, den Bericht von U in Einklang bringen will, wo unmittelbar nach der Parusie die himmlische Seligkeit beginnt, ist mir nicht klar.

Ehe die Weltzeit zu Ende geht, soll sich nun nochmals zeigen, dafs Israel vor aller Nachstellung der Weltvölker bewahrt bleiben wird. Aus Gog, dem König von Magog (Ez. 38, 2), sind im Laufe der Zeit zwei Völker geworden, deren vergeblicher Anlauf gegen Israel und seinen Messias zur feststehenden Physiognomie der messianischen Zeit gehört. Vgl. besonders die jüdische Sibylle III, 319—322:

Αἲ αἴ σοι, χώρα Γὼγ ἠδὲ Μαγὼγ μέσον οὖσα
Αἰθιόπων ποταμῶν, πόσον αἵματος ἔκχυμα δέξῃ,
Καὶ κρίσεως οἴκησις ἐν ἀνθρώποισι κεκλήσῃ,
Καὶ πίεταί σου γαῖα πολύδροσος αἷμα κελαινόν.

Deutlicher noch zeigt sich, dafs man unter Gog und Magog zwei verschiedene Völker verstand, Sib. III, 512 f.:

Αἲ αἴ σοι, Γὼγ καὶ πᾶσιν ἐφεξῆς ἅμα Μαγώγ,
Μαρσῶν ἠδ' Ἀγγῶν, ὅσα σοι κακὰ μοῖρα πελάζει.

Vgl. aufserdem Targum Jeruschalmi und Pseudo-Jonathan zu Lev. 16, 44. Num. 11, 26; ferner Weber a. a. O. S. 369 ff. und Eisen-

menger, Entdecktes Judentum II, 732 ff. Wie der Verfasser von J¹ allerlei Züge dieser Tradition schon in seine Beschreibung des Kampfes des Messias gegen Caligula eingemischt hat (wie denn auch in der späteren jüdischen Litteratur Gog und Magog wohl mit dem römischen Weltreiche identifiziert werden), so findet sich in obigen Stellen geradezu der Kampf mit Gog und Magog als der eigentliche Messiaskampf beschrieben. Es entspricht das offenbar dem Urbild Ez. 38 f. besser als die Gruppierung an unserer Stelle, und ich kann Weber (a. a. O. S. 371) nicht beistimmen, wenn er von der an Ez. 38 f. sich anschliefsenden Anschauung, wie sie sich z. B. im Targum Pseudo-Jonathan und Jeruschalmi zu Num. 11, 26 findet, urteilt, diese Auffassung gebe sich von selbst als eine mit dem System der jüdischen Theologie nicht übereinstimmende vereinzelte Anschauung zu erkennen, da ja, wenn die Völkerwelt vertilgt sei, vor der messianischen Zeit kein Objekt für die messianische Universalherrschaft übrig bleibe. Gerade diese Reflexion macht es wahrscheinlich, dafs aus dem Angriffskrieg von Gog und Magog gegen Israel eine Revolution dieser von Israel unterjochten Völker gemacht wurde; vgl. Aboda sara 3ᵇ und Tanchuma Schophetim 19 und dazu Weber a. a. O. S. 371. Nicht auf die Herrschaft über die Weltvölker, sondern auf deren Vernichtung kam es in jenen älteren Berichten an. So erscheint es auch Apok. 20. Von einem Übrigbleiben von Gog und Magog zu dem Zwecke, dafs sie von Israel beherrscht würden, ist keine Rede. Eigentlich ist für sie in dem Berichte von J¹ gar kein Platz mehr, da in der Schlacht bei Harmageddon bereits alle abgeschlachtet sind. In der Erwähnung von Gog und Magog zeigt sich nur eine gewisse Konnivenz gegen die stereotype Form der apokalyptischen Berichte, und da die Schlacht bei Harmageddon in den Beginn der messianischen Zeit fällt, so war der Niederlage von Gog und Magog ohne weiteres die Stelle am Ende derselben angewiesen. Beiden Fällen ist es in J¹ gemeinsam, dafs die Heiden kein Recht zu leben haben, auch nicht als Knechte Israels. Was Weber S. 371 als letztes Resultat der Erlösung durch den Messias nach Anschauung der jüdischen Theologie ausspricht, das ist es auch bei J¹: „Israel allein bleibt

übrig." — Gog und Magog kommen von den vier Ecken der Erde, überschwemmen dieselbe in ihrer ganzen Breite und umringen das die gottgeliebte Stadt schützende Lager der Juden. Aber ehe noch ein Schwertstreich gefallen ist, verzehrt, dem Urbilde Ez. 38, 22. 39, 6 entsprechend, Feuer das Heer. Der Satan aber, der diese Völker wie auch Rom zum Kriege gegen Israel verleitet hat, wird für immer unschädlich dadurch gemacht, dafs er zu dem θηρίον und dem Pseudopropheten in den Feuersee geworfen wird.

Noch ein letzter Zug von dem Gottesgerichte gegen die Feinde Israels ist zu berichten: das Gericht über die Toten. Über die Verschiedenheit der Stellung dieses Stückes der apokalyptischen Anschauungen ist bereits auf S. 210 berichtet. — Der Seher erblickt einen grofsen, lichten Thron; vgl. Dan. 7, 9. 4 Esra 7, 33. Die Schwierigkeiten für die Erklärung, die hier denen erwachsen, welche die Situation von U festhalten, existieren für uns nicht; auch bedarf es keiner Widerlegung der Ansicht, dafs das Attribut μέγαν diesen Thron denen in V. 4 (R) gegenüberstelle. Der Thronende ist selbstverständlich Gott, und die Umwandelungen in der Natur, die sein Erscheinen mit sich bringt, haben ihre Parallelen in der sechsten Siegelvision; vgl. S. 301 f. Die Toten stehen auf und werden gerichtet nach den Büchern, in denen man im Himmel über die Werke der Menschen Protokoll führt; vgl. zu dieser Anschauung die reichlichen Litteraturangaben bei Schürer a. a. O. II, 463 und besonders Harnack, Patrum apost. opera III, 13; Anm. zu Hermas, vis. I, 3, 2. Das Meer und das Totenreich, resp. dessen beide Verwalter, θάνατος und ᾅδης, geben die Toten her, damit sie gerichtet werden; vgl. Hen. 61, 5. Es ist für den Tenor des Ganzen charakteristisch, dafs nur von denen geredet wird, welche nach den Himmelsbüchern nicht bestehen und im Buche des Lebens nicht aufgeschrieben sind. Haben Tod und Hades die von ihnen Verwahrten hergeben müssen, so ist ihre Aufgabe zu Ende, und sie werden als, wenn auch in Gottes Dienst stehende, so doch verderbliche Mächte dem Feuersee als einem anderen Tode überliefert, und mit ihnen alle, die nicht im Lebensbuche geschrie-

ben stehen, d. h. alle, die nicht dem erwählten Gottesvolke angehören.

Damit ist das Gericht und der *αἰὼν οὗτος* zu Ende, und der Seher wirft noch einen kurzen Blick in den *αἰὼν ὁ μέλλων*. Ein neuer Himmel und eine neue Erde erscheint, denn die alte Welt: Himmel, Erde, Meer, vergeht. Wie das stattfindet, wird hier so wenig bemerkt wie Jes. 65, 17. Hen. 45, 4 f.; anders Hen. 91, 16 und 2 Petr. 3, 13; vgl. meine Bemerkungen zu letztgenannter Stelle a. a. O. S. 259—283. Von der weiteren Beschaffenheit dieser neuen Welt und von ihren Bewohnern wird nichts gesagt. Letzteres ist übrigens auch entbehrlich, da alle, welche nicht zu Israel gehören, bereits ihren Platz im Feuersee gefunden haben. Wie Gott bei Vollendung der Schöpfung der Erde, welche soeben mit dem siebenten Jahrtausend der Weltentwickelung ihr Ende gefunden hat, wohlgefällig die Werke seiner Hände betrachtete, so auch hier. Er spricht: Siehe, neu mache ich alles. Sodann wendet er sich zu dem Seher und bedeutet ihm, daſs die Geheimnisse, welche Gott ihm zeigen wollte, ein Ende haben: *Γέγοναν*!

4.

Die zweite jüdische Apokalypse.

Die zweite jüdische Quellenschrift der neutestamentlichen Apo- Einleitung
kalypse beginnt wie die christliche Urapokalypse mit einer voll- 10, 1b. 2a. [8a] 9b—11.
ständigen Einleitung; über die Gestalt des Textes vgl. S. 107 ff. Dieses Stück ist eine ziemlich genaue Kopie der Einleitung zu den Visionen des Ezechiel. Von der himmlischen Erscheinung heiſst es, daſs sie mit einer Wolke bekleidet gewesen sei und über dem Haupte den Regenbogen gehabt habe. Als die Sonne, welche in dem dunkelen Gewölke den Regenbogen hervorzaubert, zeigt sich die Erscheinung Gottes selbst: *καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς στῦλοι πυρός*. Daſs die einzelnen Züge dieser Beschreibung sämtlich Ez. 1, 27. 28 entnommen

sind, bedarf keines Beweises. Dasselbe gilt für V. 2^a in Vergleich mit Ez. 2, 9 f. Dem Seher wird von Gott das Buch der Zukunft gegeben, aber nicht, um es zu öffnen, wie es bei dem Lamme Kap. 5 der Fall ist (es ist vielmehr geöffnet), sondern um es zu verschlingen, d. h. den Inhalt desselben zum Zwecke der Mitteilung an die Menschen in sich aufzunehmen. Wie die Gotteserscheinung Ez. 1, 27 f. damit abschliefst, dafs es mit einer der Deutung nicht bedürftigen Unbestimmtheit heifst: וָאֶשְׁמַע קוֹל מְדַבֵּר, so auch hier V. 8 (vgl. zur Form des Textes S. 109), und zwar schliefsen sich die Worte der Rede gleich an das Darreichen des Buches (das bei Ezechiel erst nach einer dazwischen getretenen Rede Gottes 2, 1—8 stattfindet) an: „Nimm und ifs es, und es wird bittere Schmerzen verursachen deinem Bauche, aber in deinem Munde wird es süfs sein wie Honig.“ Die Erklärer ergehen sich in tiefsinnigen Erwägungen darüber, weshalb zuerst die Wirkung auf den Bauch und dann die auf den Mund geschildert werde, während die Reihenfolge in V. 10 umgekehrt sei. Jene allerdings auffällige Erscheinung hat ihren sehr einfachen und äufserlichen Grund in der Abhängigkeit unseres Verfassers von Ezechiel. Mit etwas umständlicher Beschreibung heifst es Ez. 3, 2 f.: „Da öffnete ich meinen Mund, und er liefs mich diese Rolle essen und sagte zu mir: Menschensohn, deinen Leib magst du speisen und dein Inneres füllen mit dieser Rolle, die ich dir reiche. Und ich afs, und sie ward in meinem Munde wie Honig süfs.“ Die in diesem Abschnitt ganz selbstverständliche Reihenfolge der Wirkungen des Essens auf Bauch und Mund hat der Verfasser von J^2, wie sich das so häufig bei Abhängigkeit eines Schriftstellers von dem anderen findet, einfach in seine Darstellung mit herübergenommen. Freilich in der Beschreibung der Wirkung der schwer verdaulichen Speise auf den Bauch weicht er von Ezechiel ab, der nichts von Bauchgrimmen berichtet, und ist doch von ihm abhängig, sofern er Ez. 3, 14 (וָאֵלֵךְ מַר בַּחֲמַת רוּחִי „und ich fuhr erbittert im Grimm meines Geistes dahin“; zu beachten ist, dafs מַר in LXX nicht wiedergegeben ist) mit Ez. 3, 3 kombiniert hat. Das Erbittertsein bei Ezechiel bezieht sich auf die Sünde des Volkes; daran ist im

vorliegenden Zusammenhange nicht zu denken, wo nie von der Sünde Israels, sondern nur von der der Heiden die Rede ist. Die Meinung des Verfassers wird wohl keine andere sein, als dafs ihm die Entgegennahme einer göttlichen Offenbarung wohlgethan und erfreut, während ihm der Inhalt derselben Schmerz bereitet habe. Da nun der Inhalt dieser Offenbarung für Israel nur freudebringend ist, für die Heiden dagegen, speziell für Rom, grofses Unheil in Aussicht stellt, so zeigt bereits hier J^2 einen der Züge, welche einen tiefgehenden Unterschied von J^1 bedingen. Der Verfasser ist der Heidenwelt gegenüber in einer sehr viel milderen Stimmung als der allerdings aus begreiflichen Gründen sehr gegen dieselbe erbitterte Verfasser von J^1. — Den symbolischen Akt des Buchverschlingens deutet die göttliche Stimme in V. 11 mit der Bemerkung, dafs der Seher prophezeien solle über die Geschicke der Völker und ihrer Herrscher.

Die vorbereitende Bufspredigt 11, 1—13.

J^2 beginnt gleich mit der Darstellung einer Handlung, die auf eine bestimmte historische Situation hinweist und die deshalb häufig zur Fixierung der Abfassungszeit der neutestamentlichen Apokalypse benutzt ist, thatsächlich allerdings nur den Anlafs zu grofser Verwirrung gegeben hat. Auch hier ist das Originalbild der Vision dem Ezechiel entnommen, nämlich der Ausmessung des Zukunftstempels, Kap. 40 ff. Der Seher erhält ein Mefsrohr; von wem, wird nicht gesagt. Aber nachdem der richtige Text für die Einleitungsvision hergestellt ist, kann man kaum zweifeln, dafs dieselbe Erscheinung, welche dem Seher das zu verschlingende Buch giebt, ihm auch das Rohr einhändigt. Das wird, wie bereits auf S. 110 bemerkt ist, besonders deutlich dadurch, dafs die Rede in 11, 3 offenbar die Gottes ist. Vielleicht hat ursprünglich statt ἐδόϑη das Aktiv ἔδωκεν dagestanden, wodurch auch die im folgenden λέγων liegende Härte vermieden wäre. Der R, welcher sich veranlafst sah, 10, 11 λέγουσιν aus λέγει zu machen, wird aus demselben Grunde in 11, 1 die bestimmte Vorstellung des Aktivs in die unbestimmte des Passivs umgewandelt haben. S. 115 ff. ist bereits der viel mifsdeutete Sinn von V. 1 und 2 festgestellt worden; es bleibt mir jetzt nur übrig, dem dort Gesagten durch me-

thodische Auslegung dieser Stelle gröfseren Nachdruck zu verleihen. Als Objekt des Messens wird zuerst genannt: *τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ.* Wenn daneben *τὸ θυσιαστήριον* gestellt wird, so ist für einen jeden, der nicht mit vorgefafsten Meinungen an die Erklärung dieses Abschnittes herangeht, deutlich, dafs unter ersterem der Tempel in engerem Sinne zu verstehen ist, das eigentliche Tempelhaus mit den Abteilungen des Heiligen und Allerheiligsten; vgl. Matth. 23, 35: *ὃν ἐφονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου,* auch Luk. 1, 9. 21. Statt dessen behauptet man, unter dem *θυσιαστήριον* sei der im *ναός* stehende Räucheraltar zu verstehen. Hiergegen ist zunächst geltend zu machen, dafs *θυσιαστήριον* ohne Näherbestimmung nie den Räucheraltar bedeutet; vgl. S. 322. Die Berufung auf 6, 9. 8, 3. 5 dürfte durch meine Bemerkungen zu diesen Stellen unmöglich gemacht sein. Ferner hat Wabnitz („Die Ausmessung des Altars im Tempel Gottes", Jahrbücher für protestantische Theologie XI, 134 f.) mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dafs von einer Ausmessung des Räucheraltars in der Originalvision bei Ezechiel keine Rede ist, wohl aber von einer solchen des grofsen Brandopferaltars (Ez. 43, 13 ff.); dafs ferner eine Ausmessung des kleinen Räucheraltars (2 Ellen hoch, 1 Elle lang und breit Ex. 30, 2) mit einem Mafsstabe, der, wenn er dem Mafse des Ezechiel gleicht, 6 Ellen lang war (Ez. 41, 8 LXX: *κάλαμος πηχῶν ἕξ*), eine ganz lächerliche Vorstellung giebt, die bei dem Brandopferaltar mit seinen gewaltigen Dimensionen ausgeschlossen ist. Man kann überdies mit Grund fragen, weshalb von den Tempelgeräten allein der goldene Räucheraltar ausgemessen werden solle. — Die Vorstellung wird noch verdrehter, wenn man das dritte Objekt des Messens, *τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ,* ins Auge fafst. Was soll es heifsen, dafs die Betenden gemessen sind? Man pflegt den Begriff *μετρεῖν* ohne weiteres in die Vorstellung umzusetzen „vor dem Gerichte bewahren." Aber ganz abgesehen von der Bodenlosigkeit einer solchen Behauptung, so wäre ja durch die Messung des *ναός,* in welchem sich die *προσκυνοῦντες* befinden sollen, die Sicherheit der letzteren verbürgt. Wozu dann überhaupt noch ein Messen der Beter und des Altars? Aber

nicht genug das. Die προσκυνοῦντες sollen sich im ναός aufhalten! Der Unmöglichkeit dieser Vorstellung sucht Düsterdieck dadurch zu begegnen, dafs er bemerkt: „So gewifs auch der ναὸς τοῦ θεοῦ in Jerusalem zu suchen und das ganze Kapitel auf die bevorstehende Zerstörung der Stadt zu beziehen ist, ebenso gewifs erscheint die Stellung der προσκυνοῦντες in dem ναός selbst als einer der idealen Züge, welche die ganze Weissagung verklären und über die Sphäre einer blofsen Vorhersagung eines künftigen Ereignisses hinausrücken.“ Diese Art der Behandlung der Apokalypse kann uns nur tiefer hineinführen in die Konfusion, welcher die Erklärung derselben verfallen ist. Nur das eine ist an dieser Bemerkung richtig, dafs der Tempel der zu Jerusalem ist. Diejenigen, welche in demselben anbeten, haben ihre Stelle im Vorhof, nicht im ναός; vgl. Luk. 1, 9 f. Ganz abgesehen davon, dafs ein die Vorstellung des Tempelkultus in Jerusalem so gänzlich umgestaltender Zug wie die Anwesenheit des Volkes im Heiligen deutlich als solcher hätte markiert werden müssen, während er hier als selbstverständlich vorausgesetzt wäre, so ist derselbe schon der Raumverhältnisse wegen unmöglich, wie Ewald mit Recht betont hat, und wie ein jeder einsehen kann, der beispielsweise die Aufsätze über den Tempel in Riehms Handwörterbuch einer Einsicht würdigt. Nur dann wird man diesen Bedenken entgehen und vor allem auch den Begriff μετρεῖν zu seinem Rechte kommen lassen, wenn man mit Vitringa τοὺς προσκυνοῦντας als Metonymie versteht: „locum, in quo populus deum adorare solebat.“ Von einem Messen dieses Ortes, des sogenannten inneren Vorhofes, kann neben der Ausmessung des ναός und des θυσιαστήριον wohl die Rede sein; ἐν αὐτῷ bezieht sich dann auf θυσιαστήριον, und ἐν ist nicht anders gebraucht als z. B. Luk. 13, 4 (vgl. Weifs z. d. St.) im Sinne von „an, nahe bei“; (andere Beispiele bei Grimm a. a. O. zu ἐν I, 1, c). — Bei solcher Deutung von V. 1 kann der Sinn der folgenden Worte: καὶ τὴν αὐλὴν τὴν ἔξωθεν τοῦ ναοῦ ἔκβαλε ἔξωθεν καὶ μὴ αὐτὴν μετρήσῃς, nicht zweifelhaft sein. Dem Orte der Anbetenden wird der äufsere Tempelvorhof gegenübergestellt. Dieser Sinn ist einfach

notwendig.[1]) Läge hier der Gegensatz zwischen dem eigentlichen Tempel und dem Vorhofe (resp. den Vorhöfen) vor, so genügte ein blofses τὴν αὐλήν, da von einer αὐλή im ναός nicht die Rede sein kann. Der äufsere Tempelvorhof soll herausgeworfen, das heifst aber nicht so viel wie, er soll von dem Messen ausgeschlossen werden (was ja die folgenden Worte aussprechen), sondern er soll von der Zusammengehörigkeit mit der Stätte des Opfers und der Anbetung ausgeschlossen werden, er ist des Messens nicht wert.

Damit ist nun die Antwort vorbereitet auf die Frage, was unter dem Messen des Tempels zu verstehen sei. Der Tempel im weiteren Umfange, also alles das, was vom äufseren Vorhofe umschlossen wird, zeigt sich allerdings als von der über Stadt und äufseren Vorhof hereingebrochenen Zerstörung durch die Heiden verschont. Aber damit ist nicht gesagt, dafs durch das Messen ein Zeichen gegeben werde für das, was von der Zerstörung verschont bleiben soll, so dafs das Messen, wie man gesagt hat, wesentlich denselben Sinn haben würde wie das Versiegeln Kap. 7. Der äufsere Vorhof wird nicht deshalb nicht vermessen, weil er den Heiden gegeben werden soll (wie auch Vischer die Worte ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν übersetzt), sondern er wird hinausgethan, weil er den Heiden gegeben ward. Somit kann durch das Messen nur das Gebiet des Heiligtums abgegrenzt werden gegen das der entweihten Stätte. Nun wird man auch erkennen können, wie der Verfasser dazu gekommen ist, das Originalbild bei Ezechiel so zu verwenden, dafs er von einem Messen spricht, bei dem es doch nicht darauf ankommt, gewisse Mafszahlen zu gewinnen. Bei Ezechiel beginnt das Messen mit der Umfassungsmauer des äufseren Vorhofs, schreitet von da fort zur Ausmessung alles dessen, was der äufsere Vorhof umschlofs, und kehrt schliefslich wieder auf den Anfang zurück: „Nach den vier Seiten mafs er es, eine Mauer hatte es ringsumher, fünfhundert Ellen lang und

1) Vgl. auch Wabnitz, Einige Bemerkungen über den Tempel Gottes, Jahrb. f. prot. Theol. X, 510 ff.

fünfhundert breit, zu scheiden zwischen dem Heiligen und Unheiligen;“ vgl. Ez. 42, 20. Wenn man nun beachtet, dafs erst, nachdem die Messung vorgenommen ist, Jahve Einzug hält in seinen Tempel (43, 2), so wird man es nicht zu auffallend finden, wenn der Verfasser von J² die Schlufsworte aus Ez. 42, 20: לְהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ לְחֹל, welche sich dort auf die חוֹמָה beziehen, auf das Messen deutete und dieser Handlung den Sinn abgewann, dafs sie ein Zeichen sei für das, was Gott heilig ist. Wie nun bei Ezechiel das ganze Tempelgebiet von dem umliegenden Gelände als das Heilige von dem Unreinen abgegrenzt wird, so in Apok. 11, 1 f. Tempel und innerer Vorhof vom äufseren Vorhofe, welcher ersteren in ähnlicher Weise umschlofs wie das profane Land das ganze Tempelgebiet. Nur so wird man dem Wortlaute des Textes gerecht.

Auf diese Weise erscheint nun allerdings eine geschichtliche Situation, welche von der gewöhnlich angenommenen sehr weit abweicht. Ich denke dabei nicht an die Phantasieen derjenigen, welche in dem Tempel zu Jerusalem etc. Symbole für christliche Dinge sehen; vgl. S. 116 f. Ihnen gegenüber haben Vischer und Genossen mit vollem Rechte die Unmöglichkeit betont, hier andere als jüdische Vorstellungen zu finden. Aber auch die „historisch-kritische“ Deutung auf die Zerstörung Jerusalems unter Titus ist absolut unmöglich. Man redet allerdings von der Hoffnung, die unser Verfasser gehabt habe, der Tempel werde trotz des Nahens der römischen Heere Vespasians verschont werden. Allein, welche Äufserung des Textes kann diese Vermutung rechtfertigen? Man sagt, ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν sei so aufzufassen, dafs nicht in Wirklichkeit, sondern nur nach dem Ratschlufs Gottes der Vorhof den Heiden übergeben sei. Aber wo ist der Beweis für eine solche höchst zweifelhafte Behauptung? Und wäre sie richtig, so bliebe unerklärlich, wie der Verfasser vor der Belagerung Jerusalems den Gedanken gehabt haben sollte, die Stadt und der Vorhof würden erobert werden, nicht aber der Tempel. Mit dem Mittel aber, auf den wirklich inspirierten Charakter dieser nicht blofs ex eventu prophezeienden Rede hinzuweisen, kann man hier nichts anfangen, da diese Prophetie als falsch und deshalb nicht

von Gott herrührend erwiesen sein würde. Dafs der Verfasser nun etwa gar während der Schrecknisse der ihrem Ende sich zuneigenden Belagerung geschrieben habe, nach Erstürmung des Tempelberges, wie doch die Worte ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν fordern würden, wird keiner behaupten wollen.

Schlägt man sich erst einmal die falschen Voraussetzungen aus dem Kopfe, welche aus der Annahme der Einheit der Apokalypse folgen, so liegt der Sinn von 11, 1 f. auf der Hand. Die historische Situation ist keine andere, als dafs Jerusalem von den Heiden erobert ist und dafs dieselben speziell im äufseren Vorhofe ihr Wesen haben, dafs dagegen der Tempel jetzt wieder von dem Profanen abgegrenzt werden soll; die symbolische Handlung des Messens aber giebt zu verstehen, dafs er während der ganzen Zeit, wo die Stadt den Heiden unterworfen ist, unentweiht im Besitze der frommen Gemeinde sein werde. — Wie mir scheint, kann es sich hier nur um die Eroberung Jerusalems durch Pompejus handeln.

Nach der Schändung des Tempels durch Antiochus Epiphanes und der darauf folgenden Neuweihung war die Eroberung Jerusalems durch Pompejus im Jahre 63 v. Chr. der Anfang einer neuen und definitiven Unterwerfung Israels unter die Heiden; vgl. Joseph. ant. XIV, 4, 1 ff.; bell. Jud. I, 7, 1 ff.; Tacit. hist. V, 9; Dio Cassius 37, 15 f. Die Niederwerfung der Stadtmauern, die Erstürmung des Tempels und das damit verbundene Blutbad bis an die Altäre, die Fortführung vieler Juden nach Rom zum Triumphzuge sind die auch in J^2 zu Tage tretenden Hauptmomente dieser Unterwerfung Israels unter Rom und der Zertretung der heiligen Stadt durch die Heiden. Es könnte nun scheinen, als ob zu dieser Situation die verhältnismäfsige Milde der Stimmung von J^2 gegen die Heiden nicht pafste. Allein einerseits ist zu bedenken, dafs die Eroberung Jerusalems nicht ohne starke jüdische Mitschuld stattgefunden hatte, und dafs Pompejus, wenn er auch nicht unterlassen konnte, seine Neugier nach dem Innern des Tempels zu befriedigen, denselben doch verschonte, ja, ihn zu reinigen und die Opfer zu bringen befahl (Joseph. ant. XIV, 4, 4), so dafs derselbe, aller-

dings mit Ausnahme des äufseren Vorhofs, wieder in den alleinigen Gebrauch Israels kam. Andererseits aber erklärt sich die relativ milde Stimmung gegen die Heiden aus dem Bewufstsein, dafs Gott dieselben zugelassen habe, um Israel wegen der Frevel der Hasmonäer zu strafen. Diese Empfindung kommt zu höchst charakteristischem Ausdrucke in dem wichtigen litterarischen Denkmale, das uns aus dieser Zeit erhalten ist, den Psalmen Salomos; vgl. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, S. 112 ff., Schürer a. a. O. II, 518 ff., Reufs, Geschichte der heiligen Schriften Alten Testamentes § 524—526. Überhaupt sind diese Lieder für die Erklärung von J^2 von grofser Bedeutung und werden deshalb zur Vergleichung oft herangezogen werden; zu Apok. 11, 1 f. vgl. bes. Ps. Sal. 2, 8.

Dafs die Bewältigung Jerusalems etwas Zukünftiges sei, schliefst man aus V. 2^b: *καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν μῆνας τεσσεράκοντα καὶ δύο.* Aber dieser Satz sagt ja etwas aus, was vom Standpunkte der geschehenen Eroberung gesehen in der Zukunft liegt, nämlich die Dauer der Herrschaft der Heiden. Es liegt mithin hier kein Grund vor, die Worte *ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν* um ihren nächsten Sinn zu bringen. Der Ausdruck in V. 2^b hat in den salomonischen Psalmen seine deutlichen Parallelen; vgl. 2, 20: *ὠνείδισαν γὰρ ἔθνη Ἱερουσαλὴμ ἐν καταπατήσει*; 7, 2: *μὴ πατησάτω ὁ ποῦς αὐτῶν κληρονομίαν ἁγιάσματός σου*; 17, 25: *καθάρισον Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ ἐθνῶν καταπατούντων ἐν ἀπωλείᾳ.* Diese Zertretung soll dauern 42 Monate. Das ist die Zeitangabe in Dan. 7, 25. 12, 7 für des Antiochus Epiphanes Regiment über Jerusalem. Obwohl dasjenige, was dieses Mal von den Heiden geschehen ist, vom Verfasser viel milder beurteilt wird und werden mufs als die Schändung des Tempels durch Antiochus, so sieht er doch die mystische Zeitangabe des Daniel, dessen Weissagung er natürlich als auf die Zukunft gehend auffafste, als die Zeit an, welche dem Gerichte Gottes zugeschrieben werden mufs, das jetzt über Jerusalem gekommen ist und das der Verfasser, wie der weitere Verlauf seiner Schrift zeigt, als den Vorläufer des grofsen Endgerichtes Gottes über die Völker ansieht.

Während dieser Zeit nun wird (wie der Verfasser sich in stark hebraisierender Weise ausdrückt) Gott seinen beiden Zeugen geben und (d. i. dafs) sie werden weissagen mit Säcken bekleidet, also als Bufsprediger (vgl. Jona 3, 5 ff. auch Ps. Sal. 2, 21). Die Bufspredigt gilt dem Zusammenhange gemäfs natürlich den Heiden; mithin gelten die Säcke als Zeichen der Trauer nicht, wie Volkmar meint, „der Verstocktheit des Volkes", von der nirgends etwas zu lesen steht, noch, wie Bleek vorschlägt, dem Verderben Israels und dem demselben deshalb drohenden Unheil, was ja bereits eingetroffen ist, sondern der Sünde der Heiden. Das sollte doch Äufserungen wie V. 10 gegenüber keiner Bemerkung mehr bedürfen. Während also auf der einen Seite eine Grenze gezogen wird zwischen Judentum und Heidentum, sofern der Vorhof, in dem die Heiden ihr Wesen haben, von der heiligen Gottesstätte abgeschieden wird, so wird auf der anderen Seite der Gedanke ausgesprochen, dafs es unter den Heiden nach Gottes Willen zu einer missionierenden Bufspredigt kommen müsse. Die in dieser Äufserung zu Tage tretende Stimmung ist charakteristisch für die ganze Schrift in ihrem Unterschied von J[1] wie in ihrer Übereinstimmung mit dem Grundton der salomonischen Psalmen. Das Trauergewand der beiden Gotteszeugen berührt sich mit der Bitterkeit, welche der Seher nach 10, 10 empfindet, als er das Buch verschlungen hatte, das ihm Anlafs zum Weissagen werden sollte. Der Auftrag Gottes zu einer Bufspredigt unter den Heiden legt Zeugnis ab von einer Stimmung, die grundverschieden ist von dem tödlichen Hafs gegen die Heiden, der in J[1] herrscht, dagegen verwandt der Anschauung in den salomonischen Psalmen, nach denen die Heiden von Gott beauftragt sind, Unheil über Israel zu bringen; vgl. 2, 16 ff. 8, 1 ff. Letztere Anschauung klingt übrigens auch in V. 2 durch: *ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν.*

Aber wer sind die beiden von Gott unter die Heiden gesandten Bufsprediger? V. 4 giebt darauf nur eine sehr allgemeine Antwort. Die freie Verwendung von Zacharja 4, wo Josua und Serubabel als zwei Ölbäume neben dem goldenen Leuchter, *λυχνία,* mit seinen sieben Lampen erscheinen, sagt nichts anderes, als dafs

diese beiden Bufsprediger hervorragende Gottesmänner seien. Übrigens darf nicht unbemerkt bleiben, dafs dem Verfasser auch die weiteren Ausführungen des Zacharja an unserer Stelle im Sinne gelegen haben. Das Messen in V. 1 f. erinnert nicht blofs an Ez. 40, sondern auch an Zach. 2; die Bekleidung der beiden Zeugen mit Säcken ist vielleicht nicht ohne Beziehung auf Zach. 3, 3 f.; auch den Streit zwischen dem Engel des Herrn und Satan Zach. 3, 1 f. scheint J^2 im Sinne gehabt zu haben, wie sich aus den folgenden Erwägungen ergeben wird. — Eine deutlichere Vorstellung von der Bedeutung der beiden Zeugen gewinnt man aus V. 5 f. Es wird dort ihre absolute Unverletzlichkeit dargestellt. Keiner kann ihnen Leides thun, da anders Feuer von ihrem Munde ausgeht und ihre Feinde frifst. Man hat hierin mit Recht einen Anklang an 2 Reg. 1, 10 ff. gefunden, wo auf des Elia Geheifs Feuer vom Himmel fällt und die gegen ihn von Ahasja ausgesandte Schar vernichtet. Die Umgestaltung dieser Tradition zu einer Wirkung, die von dem Feuer ausgeht, das aus dem Munde der beiden Zeugen kommt, hat ebenfalls in der Überlieferung über Elia ihren Anknüpfungspunkt. Die begeisterte Schilderung des Wirkens des Propheten Sir. 48, 1 ff. beginnt: *καὶ ἀνέστη Ἠλίας προφήτης ὡς πῦρ, καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο.* Das Gleiche gilt von der Wirkung, den Himmel zu verschliefsen, damit es nicht regne; vgl. 1 Reg. 17, 1. Sir. 48, 3. Luk. 4, 25. Jak. 5, 17. Die beiden letztgenannten Stellen sind noch insofern besonders bedeutsam, als sie als die Zeit der Dürre drei Jahre sechs Monate nennen. Sie folgen damit einer jüdischen Tradition, welche auch sonst vorkommt (vgl. Weifs zu Luk. 4, 25), aber mit dem Berichte 1 Reg. 17 nicht stimmt. Die Beziehung derselben zu der Zeitangabe Dan. 12, 7 giebt man zu. Aber es ist doch fraglich, ob man zur Erklärung dieser Beziehung keine anderen Gründe beibringen mufs, als dafs die Zahl $3^1/_2 = {}^7/_2$ bei den Juden eine solenne gewesen sei. Viel wahrscheinlicher ist es, dafs sich jene Zeitbestimmung in der Eliatradition festgesetzt hat, nachdem die Anschauung aufgekommen war, Elia werde in den letzten schweren Zeiten vor der Erscheinung des Messias wieder zu seinem Volke kommen. Diese auf Mal. 3, 23 f.

zurückgehende Ansicht steht einerseits durch Sir. 48, 10 (ὁ καταγραφεὶς ἐν ἐλεγμοῖς εἰς καιρούς, κοπάσαι ὀργὴν πρὸ θυμοῦ, ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καταστῆσαι φυλὰς Ἰακώβ), andererseits durch die Zeugnisse des Neuen Testamentes (vgl. z. B. Matth. 17, 10 und Schürer a. a. O. II, 441) für die vermutliche Abfassungszeit von J^2 fest. — Die folgenden Wunderzeichen erinnern deutlich an Mose und die sieben aegyptischen Plagen, über die als Vorbild der sieben Posaunen- und Schalenplagen schon verschiedentlich verhandelt ist. Von Mose gilt das Gleiche wie von Elia. Aus Deut. 18, 18 hat sich die z. B. in Joh. 6, 14 ausgesprochene Ansicht entwickelt, am Ende der Tage werde auch Mose, der Prophet κατ' ἐξοχήν, wiederkommen. Für das Erscheinen des Elia und Mose in den Tagen des Messias ist aufser Joh. 1, 21 der Bericht von der Verklärung Jesu bedeutungsvoll (vgl. m. B. über 2 Petrus S. 493 ff.).

Mit dem gewonnenen Resultate ist nun aber das Verständnis des folgenden Abschnittes, der durch Einschiebungen des R sehr entstellt ist (vgl. S. 110 ff.), sicher gestellt. Zunächst ist es gewifs, dafs die Predigt der beiden Zeugen eine Bufspredigt für die Heiden ist. Diese Anschauung hat auch in der jüdischen Überlieferung ihre Parallelen. Jalkut Schimeoni zu Jesaja f. 53[c] heifst es: „Elia wird weinen auf den Bergen Israels und ihnen klagend zurufen: Wie lange wollt ihr stehen in einem verschmachteten und öden Lande? Dann aber wird er drei Tage nacheinander verkünden: Es kommt der Friede für die Welt. Da freuen sich auch die Gottlosen. Aber ihnen verkündet er, dafs das Heil für Zion und ihre Kinder, nicht für die Gottlosen kommt“ (vgl. zu der ganzen Tradition Weber a. a. O. § 77). Als Strafgerichte gegen die Gottlosen begreifen sich auch am natürlichsten die den beiden Zeugen zugeschriebenen Wunderthaten, sofern deren Gegenbilder im Alten Testamente den Götzendienern zur Strafe ausgeführt sind. Vgl. dieselbe Anschauung in einem späteren christlichen Stück aus den Sibyllinen II, 187—189, wo es von Elia heifst: τότε σήματα τρισσὰ κόσμῳ ὅλῳ δείξει. Ferner geht aus V. 10 f. hervor, dafs nicht Israel, sondern die Völker

der Welt unter der Züchtigungsrute ihrer Plagen gestanden haben. Wie S. 112 bemerkt ist, legt es schon die Zeitbestimmung, $3^1/_2$ Jahre, nahe, die Predigt der Zeugen nicht auf den Umkreis von Jerusalem zu beschränken, und die offenbare Parallele mit der Predigt des Jona in der grofsen Stadt Ninive macht es noch wahrscheinlicher, dafs man auch hier an eine Predigt zu denken habe, die weit über die Grenzen Israels hinausgeht. Es liegt also kein Grund vor, *ἡ πόλις ἡ μεγάλη* V. 8 nicht auf Rom, sondern mit dem R (vgl. auch Sib. V, 154) auf Jerusalem zu deuten. Ferner ergiebt sich aus den obigen Erwägungen, dafs der gewaltsame Tod der beiden Zeugen in V. 7 nicht blofs des proleptischen Charakters dieser auf das Tier aus dem Abgrunde sich beziehenden Notiz wegen dem R zuzusprechen ist (vgl. S. 110 f.), auch nicht blofs des Widersinnes wegen, der dadurch entsteht, dafs zuerst in V. 5 sehr energisch die Unmöglichkeit betont wird, dafs jemand den Beiden etwas anhaben könne, und dann erzählt wird, dafs das *ϑηρίον* sie besiegt und ihren Leichnamen die Bestattung versagt habe. Vor allem deshalb ist diese Anschauung unhaltbar, weil von dem wiederkehrenden Mose und Elia, von denen der eine überhaupt nicht gestorben und der andere nur durch Gott selbst hinweggenommen war, die religiöse Anschauung der Juden nie ein solches Ende hätte aussagen können. Die Worte, aus denen der R, der hier natürlich nicht an den wiederkehrenden Mose und Elia, sondern nur an zwei christliche Märtyrer denken konnte, ein schimpfliches Ende der beiden herausgelesen hat (vgl. 2 Makk. 5, 10), sagen in Wirklichkeit das gerade Gegenteil aus. Wann die Zeit ihres Zeugnisses ein Ende haben wird, soll ihr entseelter Leib zu sehen sein auf der breiten Strafse der grofsen Stadt. Die Hervorhebung dieses Ortes hat offenbar eine ganz andere Bedeutung, als die Schimpflichkeit des Unbeerdigtseins zu betonen; der Zweck ist in V. 9 vielmehr deutlich als der angegeben, dafs alle Welt sie sehe, was deshalb nötig war, damit das Wunder ihres Wiederlebendigwerdens um so stärker wirke. Von einer Beschimpfung durch die Menge ist keine Rede. Aber sprechen das nicht die Worte *καὶ τὰ πτώματα αὐτῶν οὐκ ἀφίουσιν τεϑῆναι εἰς μνῆμα* aus? Man hat hier zu-

nächst zu beachten, dafs statt des vorher zweimal gebrauchten Singulars *τὸ πτῶμα*[1]) der Plural *τὰ πτώματα* steht; und sodann, dafs *τὰ πτώματα* eine Stelle im Satze einnimmt, welche dazu zwingt, es als Subjekt und nicht als Objekt zu betrachten.[2]) Beachtet man die Wortfolge in dem vorhergehenden und dem folgenden Satze und stellt man zugleich die Frage, ob es einen Grund giebt, der es erklären könne, weshalb man das Objekt *τὰ πτώματα αὐτῶν* an den Anfang des betreffenden Satzes gerückt habe, so wird man gestehen müssen, dafs die natürliche Übersetzung des betreffenden Abschnittes nur lauten kann: „Und es sehen Leute von den Völkern und Stämmen und Zungen und Nationen ihren Leib drei und einen halben Tag, und ihre Leiber lassen nicht zu, in ein Grab gelegt zu werden. Und die Bewohner der Erde freuen sich über ihnen und jubeln" u. s. w. Der Sinn dieser Worte ist deutlich genug. Nachdem in V. 5 in doppelter Wendung betont ist, dafs die beiden Zeugen unantastbar seien, und dafs ein jeder, der sich an ihnen vergreife, des Todes sterben müsse, kann auch in V. 9 die Meinung nur die sein, es sei unmöglich, die beiden Leiber ins Grab zu bringen, der von ihnen ausgehenden zerstörenden Wunderwirkungen wegen — eine Vorstellung, die doch wohl nicht schwieriger ist als die, dafs ein jeder, der die Bundeslade berührt, sterben mufs; vgl. 1 Sam. 5. 2 Sam. 6, 6 f. Bei dieser Anschauung erklärt sich auch der Plural *τὰ πτώματα*, da hier die beiden Leichen nicht mehr ein passiver Gegenstand sind, sondern zwei wirkende Wesen. Nicht minder entspricht diese Auffassung dem Zusammenhange, da, wie bereits bemerkt ist, das Zur-Schau-Stehen der Leichen den von Gott beabsichtigten Zweck hat, das Wunder ihres Auflebens recht öffentlich zu machen. Auch V. 10 bestätigt diese Deutung insofern, als die

1) Die Bezeugung des Plurals *τὰ πτώματα* in V. 8 durch ℵ P 1. 38. 91. Vulg. Syr. patr. und in V. 9 durch P 1. 38. 91. 95. Vulg. Syr. steht hinter der des Singulars zurück, welcher auch die inneren Gründe für sich hat.

2) Zu dem Plural des Verbs vgl. z. B. 1, 19. 9, 20. 11, 13. 16, 14. 18, 3. 14. 21, 24.

Freudenfeste, welche die Heiden wegen des Todes der beiden Zeugen feiern, ihren Grund haben in dem Befreitsein von dem *βασανίζειν*, was sich natürlich zunächst auf die *πληγαί* bezieht, mit denen die beiden die Erde geschlagen haben; das macht nicht gerade den Eindruck, daſs es sich hier um zwei Märtyrer handele. Endlich ist auch zu bemerken, daſs, wenn man *τὰ πτώματα* nicht das Subjekt zu *ἀφίουσιν* sein lassen will, es nur die unmittelbar vorher und nachher genannten Leute aus der ganzen Welt, nicht aber das *θηρίον* und seine Mordgesellen sein können; und das würde doch gewiſs wenig passend sein.

Die Zeit, während welcher Mose und Elia entseelt daliegen, $3^1/_2$ Tage, ist offenbar der bereits besprochenen aus Daniel stammenden Zeitangabe $3^1/_2$ Jahre nachgebildet. Sollte sie vielleicht auch die Hälfte der 7 Tage bezeichnen, während welcher nach der eigentümlichen Anschauung in 4 Esra 7, 29. 30 der Messias mit allen Menschen leblos daliegt? Eine Verwandtschaft zwischen beiden Vorstellungen ist nicht zu verkennen. Die eigentümliche Vorstellung, daſs die Leiber des Mose und Elia nicht zugelassen hätten, begraben zu werden, hängt offenbar mit dem Legendenkreis zusammen, der sich an das miſsverstandene Wort Deut. 34, 6 angeschlossen hat und der, wie seine Verwendung in der Assumptio Mosis bezeugt (vgl. meine Ausführungen zu Judas 9), schon in sehr frühe Zeit hinaufreicht. Der Kampf Michaels mit dem Satan um den Leib des Mose knüpft aber andererseits auch wieder an Zach. 3, 1 f. an. Und da oben gezeigt ist, daſs unser ganzer Abschnitt mit Beziehungen auf Zacharja durchzogen ist, so wird die Vermutung, daſs J^2 an jenen Sagenkreis angeknüpft habe, noch wahrscheinlicher. Übrigens ist zu beachten, daſs in der späteren jüdischen Tradition Mose selbst gegen den Sammael kämpft, der ihm auf Gottes Befehl die Seele nehmen sollte; vgl. Wünsche, Der Midrasch Debarim Rabba ins Deutsche übertragen S. 116; auch Eisenmenger a. a. O. I, 860.

Mit einem deutlichen Anklang an den schon so mannigfach verwendeten Ez. (37, 10: וַתָּבֹא בָהֶם הָרוּחַ וַיִּחְיוּ וַיַּעַמְדוּ עַל־רַגְלֵיהֶם) heiſst es dann, daſs Lebensgeist aus Gott in sie gekommen und

dafs sie auf ihre Füfse getreten seien. Darob fällt grofser Schrecken auf die, welche es sehen und dazu noch eine gewaltige Stimme aus dem Himmel hören, welche den beiden zuruft, hinaufzusteigen, was sie dann auch thun und in einer Wolke gen Himmel fahren. Was die Textgestalt in V. 12 betrifft, so ist es schwer, zu entscheiden, ob mit Tischendorf, Tregelles, Hort *ἤκουσαν* oder ob *ἤκουσα* zu lesen sei. Was die äufsere Bezeugung anlangt, so steht *ἤκουσα* nicht viel schlechter, und man könnte mit Düsterdieck sagen, das plötzliche Eintreten der ersten Person des Singulars habe die leichte Korrektur veranlafst. Aber man kann auch umgekehrt mit Tischendorf argumentieren: „quum per totum librum constanter vates dicat *ἤκουσα* — capp. 5 usque 10 tredecies, capp. 10 usque 18 septies — multo probabilius est aliena manu *ἤκουσα* pro *ἤκουσαν*, quam *ἤκουσαν* pro *ἤκουσα* substitutum esse.“ Ein plötzliches Eintreten des *ἤκουσα* wäre allerdings nach dem langen Referat sehr ungeschickt, und wenn auch Reufs nicht mit Unrecht bemerkt „la forme même de l'exposition laisse à désirer“, so wird es doch billig sein, dem Verfasser nicht mehr Ungeschicklichkeiten aufzubürden, als nötig ist. Liest man aber *ἤκουσαν*, so kann das Subjekt nur *οἱ θεωροῦντες* sein, da bei den Zeugen, welche dem Rufe Folge leisten, die Bemerkung, dafs sie ihn gehört hätten, äufserst überflüssig sein würde; nicht so bei den *θεωροῦντες*, deren Furcht durch diese neue Beobachtung gesteigert werden mufs. Dafs der Bericht von der Himmelfahrt an die Geschichte von Elia erinnert, bedarf kaum einer Erwähnung. Die Form dieser Himmelfahrt hat allerdings in 2 Reg. 2, 11 nicht ihr Vorbild, sondern vielmehr einerseits in der Erscheinung des Menschensohnes Dan. 7, 12 (vgl. auch Act. 1, 9), andererseits in der Himmelfahrt des Henoch; vgl. die S. 63 citierte Stelle Hen. 14, 8. Vielleicht liegt hierin ein Grund mit dafür, dafs man die beiden Personen häufig auf Henoch und Elia gedeutet hat, so die S. 98 besprochene syrische Esra-Apokalypse und ebenfalls das Evangelium Nicodemi V. 25: *ἐγώ εἰμι Ἐνὼχ ὁ εὐαρεστήσας θεῷ καὶ μετατεθεὶς παρ' αὐτοῦ· καὶ οὗτός ἐστιν Ἠλίας ὁ Θεσβίτης, οἳ καὶ μέλλομεν ζῆσαι μέχρι τῆς συντελείας τοῦ*

αἰῶνος· τότε δὲ μέλλομεν ἀποσταλῆναι παρὰ θεοῦ ἐπὶ τῷ ἀντιστῆναι τῷ ἀντιχρίστῳ, καὶ ἀποκτανθῆναι παρ' αὐτοῦ, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι καὶ ἐν νεφέλαις ἁρπαγῆναι πρὸς τὴν τοῦ κυρίου ἀπάντησιν; vgl. Thilo, codex apocryph. Nov. Test. I, 758 ff. Tischendorf, Evangel. apocryph. p. 309. Über die anderen altkirchlichen Vertreter dieser Deutung giebt Thilo a. a. O. in den Noten S. 765 ff. ein sehr eingehendes Verzeichnis; vgl. auch die Erklärungen des Oecumenius und Arethas im 8. Bande der Catenae Graecorum patrum von Cramer. — Die Worte *καὶ ἐθεώρησαν αὐτοὺς οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν* sind vielleicht nur ein Zusatz des R, was zu den Bemerkungen auf S. 110 ff. noch hinzuzufügen ist. Die unnötige Wiederholung des in *ἐπὶ τοὺς θεωροῦντας αὐτούς* V. 11 liegenden Gedankens macht sie verdächtig. — Der Himmelfahrt folgt ein gewaltiges Erdbeben, das den zehnten Teil von Rom zerstört und 7000 Menschen tötet, während die anderen erschreckt dem Gott des Himmels (ein J^2 charakteristischer Ausdruck, aufser hier und 16, 11 nirgends im Neuen Testamente) Ehre erweisen. Dieser letzte Zug ist ebenfalls der Stimmung von J^2 eigentümlich und berührt sich mit der an einer Reihe von Stellen nachgewiesenen milden Stimmung gegen die Heiden.

Die Messiasschlacht bei Jerusalem 14,14—15,4.

Dafs der Abschnitt 14, 14—15, 4 mit 11, 13 zusammengehört, ist S. 153 ff. nachgewiesen worden. Vielleicht gehört dazwischen als Einleitung zu 14, 14 ff. noch 11, 15ᵇ—18; vgl. den Text im Anhang und den Nachtrag. Man könnte fast meinen, die oben angeführte Äufserung aus dem Evangelium Nicodemi beruhe auf einer Kenntnis der Quellenschriften der Apokalypse, wenn man 14, 14 mit dem vorhergehenden Bericht von der Himmelfahrt des Mose und Elia zusammenhält: An diese Auffahrt auf der Wolke schliefst sich die Herabfahrt des Messias. Dafs unter dem gekrönten Menschensohne auf der lichten Wolke nicht ein beliebiger Engel verstanden werden könne, ist bereits S. 154 f. gezeigt. Es ist die Wiederholung des Bildes Dan. 7, 13, und der neue Zug *ἔχων ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ στέφανον χρυσοῦν* (vgl. 19, 12) zeigt deutlich genug, um wen es sich hier handelt. Kübels Unwillen darüber, dafs nicht auch einmal ein Engel einen goldenen Kranz auf dem Kopfe haben

solle, kann man nur damit erwidern, dafs man auf diesen betrübenden Mangel bei den drei folgenden Engeln hinweist, vor denen nach seiner Anschauung der Engel auf der Wolke doch nichts voraus hat. Auch dafs die *νεφέλη* als eine *λευκή* bezeichnet wird, erinnert an das Visionbild Daniels. Im übrigen ist zu beachten, dafs sich in unserem Zusammenhange die Person des Messias in merkwürdig geringem Mafse geltend macht, ganz im Gegensatz zu 19, 11 ff. Nicht blofs lassen die passivischen Ausdrücke *ἐθερίσθη* V. 15 und *ἐπατήθη* V. 20 das Persönliche ganz zurücktreten, das in V. 16[a] und V. 19 doch nur einen sehr gemäfsigten Ausdruck gefunden hat, sondern es erscheinen auch in dem Triumph nach vollendeter Schlacht nur im allgemeinen *οἱ νικῶντες*, und ihr Lied gilt Gott als dem *βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν*. Man könnte sagen, die vorliegende Vision zeige den Danielischen Menschensohn, der sicher, wie die ihm gegenüberstehenden Tiergestalten, nicht auf eine einzelne Person, sondern auf einen Kollektivbegriff zu deuten ist, auf halbem Wege zu der Entwickelung, welche er bereits in den Bilderreden des Buches Henoch erreicht hat, wo die Persönlichkeit des Messias in schärfster Weise hervortritt; vgl. z. B. Hen. 46. Noch an einer anderen Stelle in J^2 wird auf diese Eigentümlichkeit hingewiesen werden, und so dürfte dieselbe wohl zur Stütze der Ansicht dienen, dafs unsere Schrift relativ früh, nämlich in der Zeit des Pompejus, verfafst ist.

Die Aufforderung, welche ein aus dem Tempel zu Jerusalem heraustretender Engel dem Menschensohne zuruft, die Sichel anzulegen und zu ernten, ist bereits S. 154 ff. besprochen. Das wunderliche Mifsverständnis des R, als ob der Menschensohn seine Sichel auf die Erde fallen lassen solle, damit dieselbe dort ganz auf eigene Faust das Mähen besorge, ist ein deutliches Zeichen dafür, dafs J^2 dem R in griechischer Sprache vorgelegen hat. Der hebräische Begriff der Originalstelle Joël 3, 13, der hier mit *πέμπειν* und *βάλλειν* wiedergegeben wird, ist שָׁלַח, das ja in der That oft genug im Sinne von *βάλλειν* gebraucht wird (1 Sam. 20, 20. Amos 1, 4 ff. Hosea 8, 14). Die ungeschickte Wiedergabe jenes hebräischen Begriffs aus der J^2 wohl zu Grunde liegenden hebräi-

schen Apokalypse hat den R zu dem Mifsverständnisse verleitet, dem wir nun den Zusatz von V. 17 verdanken. Zu beachten ist noch, dafs sich auch an dieser Stelle wie bei 10, 9 der Verfasser von LXX unabhängig zeigt, wo שִׁלְחוּ מַגָּל Joël 4, 13 wiedergegeben ist mit *ἐξαποστείλατε δρέπανα*. Dafs die Getreideernte nicht im Sinne von Mark. 4, 29, Joh. 4, 35 ff., oder gar Matth. 13, 30 gefafst werden darf, versteht sich von selbst. Es handelt sich hier wie bei der Weinernte um die Reife zum Gericht, und nur das ist zuzugestehen, dafs letztere den Gerichtsgedanken deutlicher ausspricht, so dafs dieses Bild in V. 20 ohne weiteres in die Wirklichkeit umgesetzt werden kann. — Dem entspricht nun auch die Eigenart der Einleitung zu der Weinernte. Die Worte *καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ θυσιαστηρίου* in ihrer Parallele zu V. 15: *ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ναοῦ*, machen es unmöglich, *ἐκ* einfach wie 9, 13 im Sinne von מִן zu fassen. Der Engel mufs als im Altare befindlich gedacht sein. Dieser seltsamen Vorstellung kommt man näher, wenn man die Näherbestimmung *ὁ ἔχων ἐξουσίαν ἐπὶ τοῦ πυρός* so versteht, wie sich in diesem Zusammenhange von selbst versteht, von der Macht über das Altarfeuer. Nach Lev. 6, 6 soll dasselbe auf dem Brandopferaltar nimmer verlöschen, und es begreift sich von vornherein, dafs sich an diese Vorschrift leicht wunderbare Vorstellungen anschlossen. Dazu kam nun noch, dafs der Ausdruck in Lev. 6, 5: וְהָאֵשׁ עַל־הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד־בּוֹ, zu besonderen Grübeleien Anlafs gab. Im Midrasch Wajikra rabba (deutsche Übersetzung von Wünsche S. 50) heifst es in Bezug darauf: „R. Pinchas sagte: Weil es nicht heifst, das Feuer des Altars soll auf ihm (עליו) brennen, sondern es soll in ihm (בו) brennen, so geht daraus hervor, dafs das Feuer von ihm (dem Altar) verzehrt wurde (dafs der Altar über das Feuer herrschte). Im Namen des R. Nechemja ist gelehrt worden: Beinahe 116 Jahre wurde das Feuer in ihm (dem Altar) verzehrt, sein Holz verbrannte nicht und das Kupfer schmolz nicht. Wenn du denken solltest, es sei darum nicht geschmolzen, weil er (der Altar) mit einer dicken Platte bedeckt war, so ist im Namen des R. Hosaja gelehrt worden: Es war so dünn wie ein gordinischer Denar. Ebenso

verhält es sich nach R. Simeon ben Lakisch mit dem Altar des Räucherwerks, wie es heifst Ex. 30, 1: Und mache mir einen Rauchaltar. Es heifst nicht: מתקטר בקטרות, einen Altar, womit Räucherwerk geräuchert wird, sondern מקטר קטרות, der Räucherwerk räuchert d. i. der Altar zündete das Räucherwerk (von selbst) an.“ Man darf aus diesem späten Urteile, da es über unsere dunkle Stelle ein eigentümliches Licht verbreitet, folgern, dafs die ihm zu Grunde liegende Anschauung schon aus früher Zeit stammt. Wenn dort der Altar als lebendes Wesen erscheint, wie in der rätselhaften Stelle Apok. 16, 7, so versteht es sich nach der Anschauung jener Zeit, gegen die Düsterdieck bei Erklärung von 16, 7 grundlos angeht, ganz von selbst, dafs der Altar seinen Engel hat, der über das beständige Brennen des Feuers wacht, woraus wieder einmal mit Deutlichkeit hervorgeht, dafs es sich bei *θυσιαστήριον* nur um den Brandopferaltar handeln kann. Wenn nach der rabbinischen Tradition auch beim Räucheraltar ein das Räucherwerk entzündender Engel angenommen wird, so sieht man leicht, wie eine bei dem Brandopferaltar natürlich entstandene Vorstellung von den späteren Theoretikern auf den Räucheraltar übertragen wurde, der gar kein beständig brennendes Feuer hatte; vgl. die Ausführungen auf S. 321 ff. Völlig unerklärlich würde es sein, weshalb denn gerade der Feuerengel das Gericht ankündigt und zwar ein solches, das nicht im Feuer vor sich geht oder damit verglichen wird, sondern unter dem Bilde einer Weinernte erscheint, wenn nicht der in mancher Hinsicht parallele Abschnitt 8, 2—5 eine Deutung brächte. Dort sieht man die Beziehung des das Altarfeuer bewachenden Engels zu dem Eintritt des Gerichtes noch deutlich genug. Unsere Stelle dagegen liefert wieder den Beweis, dafs unsere Schriftsteller aus fest geprägtem Materiale ihre Schriften hergestellt haben, und dafs es deshalb eine Thorheit ist, zu hoffen, in denselben nach Stil und Gedanken einer bestimmt ausgeprägten Individualität zu begegnen.

In dem Gerichte unter dem Bilde einer Traubenernte mischen sich die Züge von Joël 4, 13. Zach. 14, 1 ff. und Jes. 63, 1 ff. Dafs auch hier feste apokalyptische Traditionen vorliegen, zeigt sich

bei der Wiederkehr dieser Züge in J[1] 19, 11 ff. Es ist das Bild der grofsen Heidenschlacht vor den Thoren Jerusalems, das aus der symbolischen Vorstellung der Traubenernte hervorgeht. Ein Zweifel, dafs sich ἔξωθεν τῆς πόλεως auf Jerusalem bezieht, sollte billigerweise gar nicht laut werden. Dafs an Rom nicht zu denken ist, zeigt einesteils die durch Hinweis auf den Tempel lokal deutlich genug fixierte Situation, andernteils, dafs die alttestamentlichen Originalbilder auf Jerusalem hinweisen. Nach Joël 4, 12 findet die Schlacht im Thale Josaphat statt, nach Zach. 14, 4 steht Gott auf dem Ölberge; vgl. dazu Dan. 11, 45. Sib. III, 663 ff. 4 Esra 13, 35. Ap. Bar. 40, 1. Überdies ist zu bemerken, dafs Rom in der Apokalypse nie ἡ πόλις ohne weitere Näherbestimmung genannt wird. Dafs eben aus diesem Grunde die hier berichtete Schlacht nicht mit der bei Harmageddon identisch sein kann, ist S. 401 ff. bewiesen. Was die Blutigkeit der Schlacht anlangt, so ist es nicht zweifelhaft, dafs die Kürze des Ausdruckes: *καὶ ἐξῆλθεν αἷμα ἐκ τῆς ληνοῦ ἄχρι τῶν χαλινῶν τῶν ἵππων, ἀπὸ σταδίων χιλίων ἑξακοσίων* (über die Entfernung vgl. S. 158) ein Zeichen ist, dafs der Verfasser hier an alte apokalyptische Darstellungen anspielt. Einer solchen begegnet man, von Stellen wie Jes. 34, 3. 7. abgesehen, bereits in der eben citierten jüdischen Sibylle III, 683 f.:

ῥεύσουσι δὲ πέτραι
Αἵματι, καὶ πεδίον πληρώσει πᾶσα χαράδρα.

Besonders häufig begegnet man dieser Vorstellung in den letzten Partieen des Buches Henoch; vgl. 94, 9: „Ihr seid bereit geworden für den Tag des Blutvergiefsens.“ 98, 12: „Wisset, dafs ihr in die Hände der Gerechten gegeben werdet, die werden euch die Hälse abschneiden;“ 99, 6: „Wiederum schwöre ich euch, den Sündern, dafs für einen Tag unaufhörlichen Blutvergiefsens die Sünde bereitet ist.“ Besonders nahe mit Apoc. 14, 20 berührt sich Hen. 100, 1 ff.: „Und in jenen Tagen werden Väter mit ihren Söhnen an einem Orte erschlagen werden und Brüder miteinander im Tode fallen, bis einem Strome gleich es strömt von ihrem Blut. . . . Und das Rofs wird bis an die Brust im Blute

der Sünder gehen und der Wagen bis zu seiner Höhe einsinken.“ Im Vergleich mit solchen Vorstellungen erscheint unser Bericht in einer Beziehung gesteigert, sofern der Blutstrom zum Blutmeere geworden ist (vgl. S. 158), in anderer ist er jedoch viel mafsvoller. Von jenem Fanatismus, der sich an der Qual und dem Blut der Heiden weidet, ist hier nichts zu spüren. Das Bild der grofsen Gottesschlacht mit ihrem fürchterlichen Blutvergiefsen ist vom Verfasser, wie so vieles andere, offenbar aus der apokalyptischen Tradition übernommen; aber für seine individuelle Stimmung ist es charakteristisch, wie er dieses Bild verwendet: Mit geradezu dunkler Kürze läfst er es aus der Vorstellung von dem Traubenkeltern hervor- und ebenso schnell in die von dem roten Meere wieder übergehen. Dafs es keine Täuschung ist, wenn man diese eigentümliche Verwendung der apokalyptischen Tradition auf die schon verschiedentlich beobachtete tolerante Stellung zu den Heiden zurückführt, in der sich unser Verfasser mit den salomonischen Psalmen so nahe berührt, zeigt der Hymnus, welchen die Sieger am roten Meere anstimmen.

Derselbe wird das Lied Mosis, des Knechtes Gottes, genannt. Ob hier ein Lied eingefügt ist, das unter des Mose Namen überliefert war? Ich glaube nicht, da die hier vorliegende besondere Situation auf die Komposition des Hymnus offenbar eingewirkt hat. Das Lied Mosis Ex. 15 mit seiner ganz speziellen Beziehung auf den Untergang der Aegypter im roten Meere konnte natürlich bei der veränderten Fassung des roten Meeres an unserer Stelle weniger verwandt werden. Dagegen scheint die Einleitung desselben Ex. 14, 31: וַיִּירְאוּ הָעָם אֶת־יְהוָה וַיַּאֲמִינוּ בַּיהוָה וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ, nachzuklingen in dem Titel, welchen Mose 15, 3 erhält, *ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ* (LXX liest *Μωϋσῇ τῷ θεράποντι αὐτοῦ*), sowie in V. 4 *τίς οὐ μὴ φοβηθῇ, κύριε, καὶ δοξάσει τὸ ὄνομά σου.* Auch an das Lied Mosis Deut. 32 erinnern einige Wendungen; vgl. V. 4: *θεός, ἀληθινὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ κρίσεις· θεὸς πιστὸς καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία, δίκαιος καὶ ὅσιος κύριος*, und besonders den auf eine gleiche Lage wie Apoc. 14, 20 hinweisenden Vers 42: „Von Blut will ich meine Pfeile trunken machen, und mein Schwert soll Fleisch fressen,

von dem Blute der Erschlagenen und Gefangenen.“ Aber diese Stellen bieten ebenso wie andere (z. B. Psalm 111, 2. 145, 17) nur flüchtige Berührungen; am stärksten ist vielleicht noch die Ähnlichkeit mit dem in LXX fehlenden Satze Jer. 10, 7: „Wer sollte dich nicht fürchten, du König der Völker?“ 1) Um so deutlicher ist der Charakter des ganzen Liedes: Die Wunderthaten des allmächtigen Gottes, der sich (vgl. Zach. 14, 3 ff. Joël 4, 16) in dieser Schlacht wieder verherrlicht hat, werden gepriesen, sowie seine Gerechtigkeit und Treue, welche er durch diese That seinem erwählten Volke bewiesen hat. Während nun aber bei Joël 4, 17 als Resultat dieses Sieges ausgesprochen wird, dafs Fremdlinge nicht mehr nach Jerusalem hereinkommen werden, klingt hier Zach. 14, 9 nach: וְהָיָה יְהוָה לְמֶלֶךְ עַל־כָּל־הָאָרֶץ und V. 16: „Und alle, die übrig geblieben sind von all den Heiden, die gegen Jerusalem kamen, die werden Jahr für Jahr heraufziehen, anzubeten den König Jahve der Heerscharen.“ In der Reproduzierung dieses Gedankens, der in der Beschreibung vom himmlischen Jerusalem noch einmal stark zum Ausdruck kommt, steht J^2 der Stimmung von J^1 schroff gegenüber, berührt sich aber nahe mit den Psalmen Salomos. Es werden dort nicht blofs die Mächtigen der Erde aufgefordert, Gottes Königtum zu erkennen und anzuerkennen, 2, 36: *καὶ νῦν ἴδετε, οἱ μεγιστᾶνες τῆς γῆς, τὸ κρῖμα κυρίου, ὅτι μέγας βασιλεὺς καὶ δίκαιος κρίνων τὴν ὑπ' οὐρανόν,* sondern dieses Königtum wird mit seinen bessernden Wirkungen auch als bestehend ausgesagt, 17, 4: *καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἐπὶ τὰ ἔθνη ἐν κρίσει* (vgl. auch 17, 48). Nicht Vernichtung der Heiden ist die Losung, sondern hier wie dort reinigendes Gericht und Hinzuführung derselben zu dem in Israel vorhandenen Recht und Heil.

Nachdem das Hohelied über den Sieg Gottes bei Jerusalem verklungen ist, beginnt jene verschiedentlich schon besprochene Reihe von sieben Plagen, welche mit dem Gerichte über Babel

Die sieben Schalenvisionen 15, 5–16, 21.

1) Schon durch die offenbaren Beziehungen auf diese alttestamentlichen Stellen sowie durch den Tenor des ganzen Liedes ist die besser bezeugte Lesart *ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν* gegen *ὁ β. τ. αἰώνων* (ℵ* C. 95 Vulg^cl. Fuld. Syr.), das Hort aufgenommen hat, festzuhalten.

abschliefsen. Über den Text dieses Abschnittes ist S. 159 ff. gehandelt; ebendort sind schon manche exegetische Fragen erledigt, sodass es sich hier nur noch um eine Nachlese handelt.

Aus dem Tempel zu Jerusalem treten (die) sieben Engel mit sieben Schalen (vgl. für die Textgestalt S. 161 f.), angethan mit reinem glänzenden Linnen und um die Brust mit goldenem Gürtel gegürtet, also in priesterlicher Kleidung. Nun bietet aber der Text hier eigentümliche Schwierigkeiten. Statt des von Tischendorf gelesenen *ἐνδεδυμένοι λίνον καϑαρὸν λαμπρόν* lesen Tregelles und Hort *ἐ. λίϑον κ. λ.*, und es ist nicht zu leugnen, dafs sie das Übergewicht der Zeugen auf ihrer Seite haben. Für *λίνον* zeugt von Unzialen nur P, dazu 1 (7) 38[txt.] 91. 95. Vulg[cl.] Arm. Spr. Ar[e], für *λίϑον* dagegen AC 38[mg.] Am. Fuld. Dazu kommen die Lesarten *καϑαροὺς λίνους* ℵ Memph., *λίνουν καϑαρόν* Q 14. Letztere sprechen aber nicht für *λίνον*, sondern für *λίϑον*. Wie sollte jemand dazu gekommen sein, von der Stoffbezeichnung *λίνον* den Plural statt des vorhandenen Singulars zu setzen? Dagegen begreift es sich, dafs ein Abschreiber durch unwillkürliches Einschieben eines *ν* in das völlig unerwartete *ΛΙΘΟΝ* zur Lesart *ΛΙΝΘΟΝ*, kontrahiert *λίνουν*, kam, worin dann ein anderer einen Schreibfehler für *λίνους* vermutete. Aus bewufster Überlegung wird ein Abschreiber aus dem vortrefflich passenden *λίνον* nie *λίϑον* gemacht haben, und aus Ez. 28, 13 LXX: *πᾶν λίϑον χρηστὸν ἐνδέδεσαι, σάρδιον καὶ τοπάζιον καὶ σμάραγδον καὶ ἄνϑρακα κ. τ. λ.* läfst sich wohl erklären, wie man sich mit der Lesart *λίϑον* abzufinden versucht, nicht aber, wie man sich zu der Einführung derselben statt *λίνον* veranlafst gesehen hat, da, wie Ewald richtig bemerkt, die LXX sich zwar einen Engel mit allerlei kostbarem Gesteine bekleidet denken konnten, nicht aber schlechthin mit Stein. Überdies weisen die ähnlichen Stellen 1, 13. 4, 4. 7, 9. 13. 17, 4. 18, 16. 19, 8. 14 so unmifsverständlich auf eine Bekleidung mit einem Gewebe hin, dafs man die Lesart *λίϑον* an unserer Stelle nur auf einen gedankenlosen Schreibfehler, aber freilich einen sehr alten, zurückführen kann. Ich würde, der Tendenz meiner Auslegung entsprechend, mich auf

diese textkritische Frage gar nicht näher eingelassen haben, wenn sich nicht aus derselben einige Folgerungen ergäben, welche für die Gesamtbeurteilung der neutestamentlichen Apokalypse nicht ohne Wert sind. Las man an unserer Stelle *λίθον*, so verstand man das, so gut oder so schlecht, wie es nun einmal möglich war, von einem Bekleidetsein mit einem Gewande, das den Glanz eines Edelsteines hatte. Zu dieser Auffassung fanden sich scheinbare Parallelen. Von dem himmlischen Jerusalem, das nach 19, 8 in *βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν* gekleidet wird, heifst es 21, 11: *ὁ φωστὴρ αὐτῆς ὅμοιος λίθῳ τιμιωτάτῳ, ὡς λίθῳ ἰάσπιδι κρυσταλλίζοντι.* Von hier aus fällt ein Licht auf den ganz rätselhaften Zusatz des Redaktors 2, 17: *καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκήν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων.* Die Ratlosigkeit der Erklärer diesen Worten gegenüber, welche durch die Fülle von Erklärungen, welche z. B. Düsterdieck mitteilt, nur noch offenkundiger wird, ist bekannt. Nun steht so viel fest, dafs einesteils die Worte 2, 17: *ὄνομα καινὸν γεγραμμένον κτλ.* der Beschreibung des Messias 19, 11 ff. entnommen sind und sich dort auf ein Stück seiner Kleidung beziehen, und dafs anderenteils die Beziehung zwischen dem verborgenen Manna 2, 17 und dem *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* 2, 14 (vgl. S. 52) eine ähnliche zwischen der *ψῆφος λευκή* und dem *πορνεύειν* 2, 14 voraussetzt. Der Lohn aber für solche, welche nicht in geschlechtliche Sünden verfallen sind, wird 3, 4. 18 als ein Bekleidetwerden mit weifsen Gewändern bezeichnet. Wird nun *ψῆφος* von späteren Schriftstellern in der Bedeutung „Edelstein“ gebraucht, so scheint in der That 2, 17 die Vorstellung vorzuliegen, welche sich 15, 6 bei der Lesart *λίθον* findet, dafs nämlich die Betreffenden in den Glanz eines Edelsteines gekleidet sind. Da nun aber 2, 17 als Zusatz des R nachgewiesen ist, so ergiebt sich die wichtige Folgerung, dafs der R diesen Zusatz gemacht hat auf Grund eines alten Schreibfehlers in dem ihm vorliegenden griechischen Texte von J².

Die Vorstellung von den sieben Engeln mit den Schalen berührt sich nahe mit der von den Posaunenengeln und dem Tempelengel,

welcher den λιβανωτός mit Feuer auf die Erde schüttet 8, 2 ff., aber auch mit dem Feuerengel 14, 18. Dafs sich hier Variationen derselben apokalyptischen Überlieferung finden, bedarf keines Beweises. Der Unterschied der vorliegenden Situation von der in Kap. 8 und 14 ist aber in mancher Beziehung bemerkenswert. Liest man ἔχοντες τὰς ἑπτὰ πληγάς (vgl. S. 161 unten), so treten die Engel aus dem ναός bereits als mit den Mitteln der Zerstörung ausgerüstet heraus, anders als der Engel 8, 5, der erst, nachdem er im Tempel das Räucheropfer für die Gebete der Heiligen dargebracht hat, vom Brandopferaltar im Vorhof die Kohlen nimmt, die er verderbenbringend auf die Erde schleudert. Noch deutlicher wird dieser Unterschied, wenn man als ursprüngliche Lesart in J², die aber dem R nicht vorgelegen hat, ἔχοντας ἑπτὰ φιάλας annimmt. Da diese Schalen verderbenbringend ausgeschüttet und nicht wie das ποτήριον des göttlichen Zornes getrunken werden (vgl. 16, 19), so ist anzunehmen, dafs sie wie der λιβανωτός 8, 5 mit Feuer angefüllt sind; vgl. auch Ez. 22, 31 Ps. Sal. 2, 28. Dieses Feuer bringen die Engel also mit aus dem ναός heraus, wo Gott sich in einer Erscheinungsform aufhält, welche wie ein verzehrendes Feuer vorgestellt ist: es ist von dem καπνός seiner δόξα die Rede und zugleich davon, dafs während der Dauer der Plagen keiner (von den Priestern) habe das Heiligtum betreten können. Es hat diese Anschauung eine gröfsere Ähnlichkeit mit dem Originalbilde Ez. 10 als die Parallele in Kap. 8. Das zeigt sich darin, dafs hier wie dort die Herrlichkeitserscheinung Jahves den Tempel von Jerusalem füllt (vgl. Ez. 10, 4), dafs ferner die in weifses Linnen gekleideten Engel ihren Ursprung haben bei dem einen in Linnen gekleideten Engel[1]) und seinen sechs Begleitern, von denen ein jeder eine Waffe zur Vernichtung in seiner Hand hat Ez. 9, 1 f.; endlich, dafs das Feuer nicht vom θυσιαστήριον stammt, sondern von Gott selbst, dem entsprechend, dafs der weifsgekleidete Engel die Kohlen zwischen

1) LXX übersetzt בַּדִּים Ez. 9, 2. 3. 11. 10, 2. 6. Dan. 10, 5. 12, 6. 7. nie mit λίνον, sondern mit ποδήρης, στολὴ [ἁγία], βύσσινα.

den Cheruben hinwegnimmt. Der letztgenannte Zug könnte nun geneigt machen, den S. 161 als dem R zugehörig bezeichneten V. 7 für original zu halten. Allein es ist doch zu beachten, dafs die sieben Männer Ez. 9 nicht aus dem ναός, sondern von Mitternacht kommen und an die nördliche Seite des Brandopferaltars treten, wo dann, also im inneren Vorhof, der weifsgekleidete Engel von dem südlich vom θυσιαστήριον stehenden Cherubwagen die Kohlen nimmt. Es würde sich nicht begreifen lassen, weshalb die Engel, welche die πληγαί haben, aus dem ναός kommen, wenn sie nicht eben von dort die Plagen, resp. die mit Feuer gefüllten Schalen mit herausbringen. Überdies treten die τέσσαρα ζῶα hier in J² so unvermittelt auf, dafs man nicht umhin kann zu vermuten, dafs sie durch den R eingefügt sind, weil er die Schilderung vervollständigen wollte durch eine Antwort auf die Frage, woher die Engel ihre Schalen bekommen hätten — eine Antwort, die besonders dann nötig scheinen mochte, wenn der R in V. 6 nicht φιάλας sondern πληγάς gelesen hatte. Diese Ergänzung nach Ez. 10, 2 war naheliegend und doch ungeschickt, weil sie die Veränderung des Visionbildes des Ezechiel durch J² nicht berücksichtigt. Andererseits ist deutlich, dafs R, der nicht von χερουβίμ wie Ez. 10, sondern von τέσσερα ζῶα redet, durch seine Ergänzung auch J² an U anzuknüpfen versucht hat. Von hier aus aber einen Grund für die Einheitlichkeit der Apokalypse zu gewinnen, ist schon deshalb unmöglich, weil nach Kap. 4 die Cherube unmittelbar bei Gott sind, während sie dagegen hier, Ez. 10 entsprechend, im Vorhofe sich befinden. Somit wird es kaum möglich sein, was die Kritik des Textes anlangt, zu anderen Resultaten zu kommen, als sie S. 161 f. mit Vorsicht ausgesprochen sind.

Ich will nicht unterlassen, von hier aus noch einmal auf den Parallelabschnitt 8, 2—5 zurückzublicken, da sich von den angestellten Beobachtungen aus eine Vermutung aussprechen läfst, die für das Verständnis jenes Abschnittes vielleicht von Nutzen ist. Dafs auch dort die Vision auf Ez. 10 zurückgeht, tritt, wenn auch nicht im Ganzen, so doch in einzelnen Zügen noch deut-

licher zu Tage als bei unserer Stelle: nur ein Engel schüttet die Schale aus, er nimmt das Feuer aus dem Vorhofe; zudem wird ausdrücklich gesagt, dafs er Feuer ausgeschüttet habe, und aufserdem ist schon bemerkt, dafs die vorausgehende Versiegelung der 144000 in demselben Zusammenhange bei Ezechiel (9, 4) ihr Urbild hat. Dagegen fehlt bei Ezechiel wie in Kap. 15 das Räucheropfer für die Heiligen 8, 3 f., und von eben diesem Zuge ist bereits S. 175 bemerkt worden, dafs er eigentlich neben der Versiegelung in Kap. 7 überflüssig stehe und ein deutliches Kennzeichen dafür sei, dafs J[1] mit schon geprägtem apokalyptischen Materiale arbeite. Nun kann ich den Gedanken nicht unterdrücken, dafs der Zug vom Räucheropfer überhaupt erst später in das von J[1] benutzte Visionbild eingefügt ist und zwar so, dafs der *καπνὸς τῆς δόξης*, welcher den Tempel füllte (15, 8), gedeutet wurde auf den *καπνὸς τῶν θυμιαμάτων* (8, 4), eine Verwechselung, die, wie die verschiedenen Erklärungen von Jes. 6 zeigen, sehr leicht möglich ist. Dadurch ist dann auch wohl der dem Kultusgesetz nicht entsprechende Zug in 8, 2 ff. hineingekommen, dafs derselbe Engel das Feuer holt und das Räucheropfer bringt. Vielleicht ist dadurch auch aus der *φιάλη* der *λιβανωτός* geworden, der ja allerdings in irgendwelcher Beziehung zu der dort vorgenommenen Räucherhandlung gedacht sein mufs.

Nachdem die sieben Engel erschienen sind, erhalten sie den Auftrag, die sieben Schalen auszuschütten. Über die erste Plage ist bereits S. 174 verhandelt, die zweite und dritte sind wesentlich mit den entsprechenden Posaunenplagen identisch. Eigentümlich sind bei der dritten die sich anschliefsenden Reden des *ἄγγελος τῶν ὑδάτων* und des *θυσιαστήριον*. Ich wage nicht, bestimmt zu versichern, dafs der Text hier intakt geblieben ist; da ich aber, wie S. 169 bemerkt ist, keine Vorschläge zur Änderung zu geben vermag, so werde ich versuchen, mit dem vorliegenden Texte fertig zu werden. Nachdem in der zweiten Plage das Meereswasser wie das geronnene Blut eines Toten geworden ist und infolge davon alle Meerestiere gestorben sind, so handelt es sich in der dritten Plage um das Trinkwasser der Flüsse und

Quellen. Auch dieses wird zu Blut. Das veranlafst den Engel der Wasser zu dem Ausspruche: δίκαιος εἶ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, ὁ ὅσιος, ὅτι ταῦτα ἔκρινας, ὅτι αἵματα ἁγίων καὶ προφητῶν ἐξέχεαν καὶ αἷμα αὐτοῖς ἔδωκας πεῖν· ἄξιοί εἰσιν. Über die Naturgeister habe ich mich zu 2 Petr. 3, 10 (a. a. O. S. 265 ff.) eingehend ausgesprochen. Hier handelt es sich nun nicht wie Joh. 5, 4 um den Geist eines besonderen Gewässers, sondern um den über alle Flüsse und Quellen gesetzten Engel. Die Anrede an Gott zeigt Verwandtschaft mit der S. 238 besprochenen Deutung des Gottesnamens (vgl. Nachtrag zu 11, 17) und dem Hymnus der Sieger am roten Meere Kap. 15, sofern das Attribut ὅσιος (15, 4) wiederkehrt, das im Neuen Testamente nur an diesen beiden Stellen von Gott vorkommt und sich in LXX sehr selten findet (vgl. LXX Ps. 17, 28. 144, 18. Deut. 32, 4). Die Verwandlung des Trinkwassers in Blut bezeichnet der Wasserengel als eine Strafe dafür, dafs die Heiden das Blut der Heiligen, d. i. Israels, und der Propheten vergossen haben. Ein Grund, an die neronische Christenverfolgung zu denken, ist hier so wenig vorhanden als 6, 9; es handelt sich hier um Verfolgungen wie die S. 299 citierten. Übrigens bietet gerade die Zeit des Pompejus Anlafs zu solcher Bemerkung; vgl. Ps. Sal. 8, 23, wo es von Pompejus heifst: ἀπώλεσεν ἄρχοντας αὐτῶν καὶ πάντα σοφὸν ἐν βουλῇ, ἐξέχεε τὸ αἷμα τῶν οἰκούντων Ἰερουσαλὴμ ὡς ὕδωρ ἀκαθαρσίας. Auf das Bekenntnis des Wasserengels antwortet nun das θυσιαστήριον, der Brandopferaltar, bestätigend: ναί, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου, wo der Nachklang des Liedes am Meere noch stärker ist als bei dem Worte des Engels und deshalb vielleicht Bedenken erregen könnte. Dafs der Altar redet, kann nach dem zu 14, 18 Bemerkten (vgl. S. 433 f.) nicht Wunder nehmen. Aber die Vorstellung mufs hier doch eine andere sein wie dort, wo der Engel des Brandopferaltars derjenige ist, welcher das unaufhörliche Brennen des Feuers beaufsichtigt. Denn was hat der für eine besondere Beziehung zu dem Blute der Märtyrer? Vielmehr mufs sich hier eine ähnliche Vorstellung finden, wie sie zu der fünften Siegelvision nachge-

wiesen ist. Der im Altar redende Engel ist nicht der des Feuers, sondern der des Opferblutes, welcher wie die unter dem Altare gedachten Seelen der Gemordeten 6, 9 ff. sich der Gerechtigkeit Gottes getröstet. Das unvermittelte Eintreten dieser Vorstellung neben der in 14, 18 zeigt wieder die Abhängigkeit unserer Schriftsteller von ausgeprägten grofsen visionären Bildern.

Die eigentümliche Abweichung der vierten Plage von dem Originale der aegyptischen, wie dasselbe in der entsprechenden Posaunenplage (8, 12) eine Wiederholung gefunden hat, erklärt sich aus der nicht blofs auf R zurückgehenden Umgestaltung der fünften Plage, welche ursprünglich von Heuschrecken handelte. Hierüber wie über alles Folgende ist genügend auf S. 170 ff. geredet; über die Zusätze des R S. 162 ff. — Durch alle diese Plagen lassen sich die Menschen nicht zur Bufse kehren; so mufs denn erst noch ein schlimmeres Gericht ergehen, das alsdann, im Gegensatze zu den Anschauungen von J[1] und in Übereinstimmung mit denen in 11, 13. 15, 4, die Bekehrung der Völker zur Folge haben wird.

Das Gericht über Babel 17, 1—6. Kap. 18.

Die Plagen über die Welt sind ausgeschüttet; wie sich aber an die sieben Posaunenplagen das messianische Gericht anschliefst, so hier das Gericht über Babel. Dafs letzteres mit der vorhergehenden Vision zusammengehört, findet seinen Ausdruck darin, dafs einer der sieben Schalenengel den Seher führt. Die Worte: *δείξω σοι τὸ κρῖμα*, sind den Exegeten, welche an der Einheit der Apokalypse festhalten, mit Recht auffällig, da ja der Bericht über das Gericht erst Kap. 18 folgt; bei der S. 180 ff. festgestellten Gestalt des Textes von J[2] fällt die ganze Schwierigkeit weg, sofern dann nur ein kurzer Hinweis auf die Hure 17, 1—6 die Beschreibung des Gerichtes einleitet. — Die nachfolgende Beschreibung enthält sehr wenig eigentümliche Züge, wie denn J[2], was die Ursprünglichkeit und Frische der Gedanken anlangt, merklich hinter U und J[1] zurückbleibt. Als Vorbild hat dem Verfasser für seine Beschreibung vornehmlich der Bericht über die Zerstörung Babels Jer. 50. 51 und der über die Zerstörung von Tyrus Ez. 26. 27 vorgelegen; wo diese Abschnitte nicht verwendet sind, müssen

andere herhalten. Das Ganze ist mosaikartig aus alttestamentlichen Reminiscenzen zusammengesetzt, und es wäre schwierig, aus dem vorliegenden Abschnitte eine bestimmte geschichtliche Situation herauszuerkennen, wenn nicht in dieser Beziehung die vorangegangenen Kapitel einige deutliche Hinweise gegeben hätten. Auf Grund davon ist es nun ziemlich leicht möglich, zu zeigen, wie sich dem Verfasser in die Form alttestamentlicher Sprüche die Verhältnisse der Zeit des Pompejus eingekleidet haben.

Unter dieser Voraussetzung kann es nicht zweifelhaft sein, daſs unter Babylon nur Rom verstanden werden darf. Wie in J^1 die Danielischen Tiergestalten eine neue Verwendung finden für Darstellungen aus der Geschichte der Gegenwart, so hier die Weissagungen über Babel und Tyrus. Den Namen Babel für Rom findet man Apoc. Bar. 67, 7: „sed surget rex Babylonis qui destruxit nunc Sionem;“ ferner im fünften Buche der Sibyllinen, wo es V. 143 von Nero heiſst:

φεύξεται ἐκ Βαβυλῶνος ἄναξ φοβερὸς καὶ ἀναιδής.

Desgleichen V. 159. Auch in 1 Petr. 5, 13 liegt es nahe, Babylon auf Rom zu deuten. Freilich ist ja, wie Reuſs bemerkt, ein Brief keine Apokalypse, und ich kann es nicht für wahrscheinlich halten, daſs diese mystische Bezeichnung für Rom in der brieflichen Litteratur ihren Ursprung gehabt hat. Anders aber liegt die Sache, wenn dieser Name für Rom längst geprägt war, vielleicht zuerst durch J^2. Daſs aber der Verfasser das Endgericht sich über Babel-Rom entladen läſst, hat wohl seinen Grund darin, daſs zur Zeit der römischen Republik die Stadt Rom für die populäre Anschauung am leichtesten diejenige Gröſse hergab, welche später durch den Imperator, den rex Babylonis, ersetzt wurde. Es ist nicht zufällig, daſs der im Original bei Jeremja vorkommende König von Babel (50, 18. 31 ff. 43. 51, 31) in Apoc. 17 f. nirgends genannt wird — ein deutliches Zeichen, daſs Rom noch Republik war. Ferner aber ist zu beachten, daſs bei der durch Pompejus veranstalteten Exportation von Juden nach Rom, dem Grundstamme der später so blühenden jüdischen Gemeinde, Israel als Volk zum erstenmale in lebendigste Beziehung

gesetzt wurde zu diesem neuen Babylon, das eine Parallele mit dem alten geradezu herausforderte.

Es entspricht der Eigentümlichkeit des Verfassers von J^2, dafs er bei Rom nicht in erster Linie die Israel angethane Feindschaft berücksichtigt — diese wird 18, 6 mehr beiläufig gestreift —, sondern die Sittenlosigkeit. Daher der Generaltitel ἡ πόρνη ἡ μεγάλη. Was Jer. 51, 13 von dem am Euphrat liegenden Babylon gesagt war, dafs sie an grofsen Wassern wohne (vgl. Sib. V, 437), wird auch von Rom berichtet. Bleek denkt dabei an den Tiber. War dies des Verfassers Meinung, so mufs er allerdings sehr undeutliche Vorstellungen von Rom gehabt haben, was ja freilich nicht ausgeschlossen ist. Doch dürfte es auch möglich sein, dafs er hierbei an das Meer gedacht hat, aus welchem dem Palaestinenser Rom aufsteigt (vgl. die Bemerkungen zu 12, 18. 13, 1). Diese Vermutung ist mir um so wahrscheinlicher, als die Vision über die Zerstörung Babels Jes. 21, 1—10, die in den folgenden Versen einwirkt, die Überschrift hat: מַשָּׂא מִדְבַּר־יָם, LXX freilich nur: τὸ ὅραμα τῆς ἐρήμου. Die Deutung der πολλὰ ὕδατα auf λαοὶ καὶ ὄχλοι καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσαι V. 15 kommt auf die Rechnung des R, der vielleicht Ez. 20, 35 im Kopfe hatte, wo ebenso wie in der in diesem Zusammenhange verwandten Stelle Jes. 21, 1 von ἔρημος die Rede ist. Die Steppe, in welcher nach V. 3 Rom liegen soll, ist natürlich nur durch die eben citierte Stelle entstanden, pafst übrigens auf die Umgebung Roms zum Teil nicht schlechter, wie מִדְבַּר־יָם auf die Gegend bei Babel. Dafs durch ἔρημον bereits auf die Zerstörung Roms hingewiesen werde, ist nicht möglich; der R hat es vielleicht so aufgefafst (vgl. V. 16 ἠρημωμένην ποιήσουσιν), dann aber sicher gerade so falsch gedeutet wie die ὕδατα πολλά.

Der Seher wird in die Steppe versetzt ἐν πνεύματι. Über diesen Ausdruck wie über den parallelen aus J^2 21, 10 ist bereits auf S. 63 f. eingehend gesprochen. Es kann sich hier ursprünglich nur um eine Fortbewegung auf Windesflügeln gehandelt haben; das Gleiche gilt aufser den oben genannten Beispielen auch von 1 Reg. 18, 12. 2 Reg. 2, 16. Act. 8, 39 f., wo es sich ja nicht um

ein visionäres, sondern um ein faktisches Wegbewegen handelt, weshalb Wendt (zu Act. 8, 39) mit Recht 1 Thess. 4, 17, nicht so unbedingt dagegen 2 Kor. 12, 2. 4, zur Vergleichung herbeiziehen kann. Ganz deutlich ist die betreffende Vorstellung ausgesprochen in Bel et draco V. 36, wo es in Bezug auf den Habakuk heifst: *καὶ ἐπελάβετο ὁ ἄγγελος κυρίου τῆς κορυφῆς αὐτοῦ καὶ βαστάσας τῆς κόμης τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἔθηκεν αὐτὸν εἰς Βαβυλῶνα ἐπάνω τοῦ λάκκου, ἐν τῷ ῥοίζῳ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ.* Dafs an dieser Stelle *πνεῦμα* direkt mit Wind zu übersetzen ist, folgt aus *ἐν τῷ ῥοίζῳ*. Es ist wahrscheinlich, dafs dieser Gebrauch von *πνεῦμα* auf das hebräische רוּחַ zurückweist; aber zugleich zeigen verschiedene der angezogenen Stellen, dafs es sehr voreilig wäre, aus solchem Gebrauch auf ein hebräisches Original zu schliefsen. Mag ein solches J² immerhin zu Grunde liegen, aus unserer Stelle ist es nicht zu erweisen, und übrigens ist bereits gezeigt, dafs die Form, in der J² dem R vorgelegen hat, eine solche in griechischer Sprache war.

In der Steppe an den grofsen Wassern sieht der Seher ein Weib auf einem scharlachenen Tiere sitzen. Dafs dieses Reittier mit dem *θηρίον* 13, 1 nichts zu thun hat, und dafs seine Farbe *κόκκινον* ebenso wie die gleiche der Kleidung des Weibes nur Zeichen der üppigen Pracht, nicht aber Hinweis auf das vergossene Märtyrerblut ist, wurde S. 182 f. nachgewiesen. Übrigens ist doch zu beachten, dafs die Farbe des Rosses, das den Krieg trägt 6, 4, sowie die des Drachen 12, 3, *πυῤῥός* und nicht *κόκκινον* ist, was hier vielleicht die Farbe des Teppichs ist, der über das zum Reiten bestimmte Tier gedeckt ist. Dafs dasselbe ohne einen solchen zu denken sei, will zu der Erscheinung üppigster Pracht, welche das Weib vorstellt, nicht passen. Sonst dürfte auch an den Esel erinnert werden, dessen Name חֲמוֹר auf rötliche Farbe hinweist (von חמר rot sein) und dessen Verwendung für das Bild der grofsen Hure um so näher lag, als er einesteils das Reittier der Frauen war (vgl. Jos. 15, 18. 1 Sam. 25, 23. 2 Reg. 4, 22. 24. Protevangelium Jacobi Kap. 17), anderenteils aber seiner Geilheit wegen sprüchwörtlich geworden war, wie er denn in syrischen

und phönikischen Kulten für ein der zeugenden Naturgottheit geheiligtes Tier galt und in dem Bilde der Hure Jerusalem Ez. 23 mit den brünstigen Buhlen Jerusalems verglichen wird (Ez. 23, 20; vgl. den Artikel „Esel“ bei Winer). Die allgemeine Bezeichnung *θηρίον* hat es veranlaſst, daſs der R auf den Gedanken eines Reittieres gar nicht gekommen ist, sondern durch den Zusatz *γέμοντα* bis *δέκα* mit dem vorliegenden Bilde das aus 13, 1 ff. kombiniert hat. — In engem Anschlusse an Jer. 51, 7 heiſst es dann, daſs das Weib einen goldenen Becher in der Hand gehabt habe. Dort ist Babel selbst der Becher in Jahves Hand, mit welchem er die Völker berauscht hat, hier hat Babel die Völker trunken gemacht mit ihrer Üppigkeit und dem Götzendienste, auf welchen der Inhalt des Bechers offenbar hinweist; vgl. 1 Kor. 10, 21. Auf ihrer Stirne, das heiſst selbstverständlich auf ihrem Stirnbande (vgl. zu 19, 12), hat die Hure einen Namen geschrieben, den R durch das hinzugefügte *μυστήριον* als symbolisch zu kennzeichnen sich veranlaſst sah: *Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πόρνων καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς.* Über Babel als Name Roms ist bereits gesprochen. Zweifelhaft sind die Erklärer, ob *πόρνων* oder *πορνῶν* zu lesen sei. Daſs letzteres einen ganz guten Sinn giebt („Mutter der Huren, Anführerin aller anderen, welche zur Unzucht d. i. zum Götzendienste verlocken, wobei wohl an andere heidnische Städte, Hauptsitze des Götzendienstes gedacht ist“, Bleek), ist gewiſs. Allein es ist doch deutlich, daſs auch dieser Zug auf das Original Jer. 50 f. zurückweist. Dort (50, 12) ist Babel als die Mutter der üppigen Babylonier hingestellt; und wenn 50, 10 von diesen gesagt wird: „Mögt ihr springen wie ein Kalb durchs Gras und wiehern wie Hengste“, so ist offenbar, daſs der Verfasser von dort her nur den Gedanken bekommen hat, „die Mutter der Hurer;“ vgl. Jer. 5, 8: „wie wohlgefütterte, geile Hengste sind sie geworden, ein jeglicher wiehert nach seines Nächsten Weibe.“ Durch Benutzung der LXX konnte allerdings J[2] nicht auf diesen Gedanken geraten, denn dort wird Jer. 50, 11 (LXX 27, 11) wiedergegeben durch *διότι ἐσκιρτᾶτε ὡς βοΐδια ἐν βοτάνῃ καὶ ἐκερατίζετε ὡς ταῦροι* (כְּאַבִּרִים), mithin einen ganz an-

deren Gedanken als Jer. 5, 8: ἵπποι ϑηλυμανεῖς ἐγενήϑησαν, ἕκαστος ἐπὶ τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον αὐτοῦ ἐχρεμέτιζον. Als Mutter der βδελύγματα τῆς γῆς kann Babel deshalb bezeichnet werden, weil die Götzenkulte der ganzen Welt in Rom zusammengeflossen schienen. Mit diesem Zuge ist bereits das Bild des Weibes verlassen und das der Stadt fängt an, an die Stelle desselben zu treten; vgl. zu diesem Wechsel aufser dem folgenden Berichte über das himmlische Jerusalem noch 4 Esra 10, 27: „et ecce, amplius mulier non comparebat mihi, sed civitas aedificabatur et locus demonstrabatur de fundamentis magnis.“ Den eigentlichen Übergang zu dieser Verwandlung bilden an unserer Stelle die Worte V. 6, mit denen das Staunen des Sehers über die üppige Erscheinung gekennzeichnet wird.

Der Bericht über die Zerstörung von Babel-Rom wird 18, 1 mit der Erscheinung eines Engels eingeleitet. Der Unterschied von anderen starken Engeln (vgl. 5, 2. 10, 1) liegt darin, dafs es von ihm heifst: ἡ γῆ ἐφωτίσϑη ἐκ τῆς δόξης αὐτοῦ. Der Hinweis auf Ez. 43, 2, wo es von der Erscheinung Jahves heifst: וְהָאָרֶץ הֵאִירָה מִכְּבֹדוֹ (LXX übersetzt sehr abweichend von J^2: καὶ ἡ γῆ ἐξέλαμπεν ὡς φέγγος ἀπὸ τῆς δόξης κυκλόϑεν), genügt noch nicht zur Erklärung dieser Erscheinung. Beachtet man, dafs die Zerstörung als durch eine Feuersbrunst vollzogen vorgestellt wird (vgl. 18, 8. 9. 19, 3), so ist offenbar, dafs dieser Engel, der dann gleich in den Ruf ausbricht, dafs Babel zerstört sei, der Bringer des himmlischen Feuers ist. Der Redaktor hat 17, 16 in Übereinstimmung mit den sibyllinischen Berichten von der Wiederkehr des Nero die Zerstörung Roms auf seine und seiner parthischen Bundesgenossen Rechnung gebracht. Davon ist natürlich in J^2 nicht die Rede, wo die Könige der Erde über den Fall Babels klagen, der lediglich als ein direktes Gottesgericht, wie das über Sodom, angesehen wird (Jes. 13, 19. Jer. 50, 40), das in der apokalyptischen Litteratur seine Parallelen an Vorstellungen wie 20, 9 hat. — Mit gewaltiger Stimme verkündet der Engel das vollzogene Gericht, den alten Ruf Jes. 21, 9: נָפְלָה נָפְלָה בָּבֶל (LXX von J^2 abweichend: πέπτωκε, πέπτωκε Βαβυλών).

Die Zerstörung der Stadt wird eine so vollständige sein, daſs ihre Gemäuer nur noch von den die Wüste liebenden Dämonen und unreinem, widerlichem Nachtgevögel bewohnt sein werden. Zu Grunde liegt dieser Stelle das Urteil über Babel Jes. 13, 21 f., wo aber LXX nichts von Vögeln liest, sondern die Worte: מָלְאוּ בָתֵּיהֶם אֹחִים וְשָׁכְנוּ שָׁם בְּנוֹת יַעֲנָה wiedergiebt mit: καὶ ἐμπλησθήσονται αἱ οἰκίαι ἤχου, καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρῆνες. Auch Jer. 50, 39 hat LXX nichts von Vögeln; vgl. sonst noch Jes. 34, 11 ff. Jer. 51, 37. Zeph. 2, 14. Der Grund für dieses Gericht über Babel wird angegeben wie 17, 2 ff. Als ein neuer Zug tritt hinzu der Hinweis auf die Kaufleute, welche durch ihre gewaltige Schwelgerei sich bereichert haben. Was Ez. 27, 13 ff. von Tyrus ausgesagt war, sieht der Verfasser von J^2 mit gutem Grunde sich bei Rom wiederholen.

Neben den Gerichtsruf über Babel tritt mit V. 4 die Aufforderung an das Gottesvolk, sich aus Babel zu retten. Da es nur heiſst ἤκουσα ἄλλην φωνήν, so hat man keinen Anlaſs, gerade wieder an die Stimme eines Engels zu denken. Ein solcher würde auch, wie die anderen Engel, welche eine Verkündigung auszuführen haben, erscheinen. Statt dessen erschallt der Ruf aus dem Himmel. Düsterdieck möchte nicht an die Stimme Gottes denken, „weil die bis V. 20 hinreichende und von V. 9 an sogar eine fremde Klage darstellende Rede für Gottes oder Christi Mund sich nicht recht eignet.“ Er hätte auch noch auf die Worte V. 8: ὅτι ἰσχυρὸς κύριος ὁ κρίνας αὐτήν, hinweisen können. Indes geht es dem Verfasser von J^2 hier wie in Kap. 11: die Vision ist eigentlich nur Einleitung zu einer längeren beschreibenden Rede des Sehers. Es ist doch kaum leichter, wenn Düsterdieck die ganze Beschreibung in Kap. 18 einem (unsichtbar) aus dem Himmel redenden Engel in den Mund legt, als wenn Gott selbst der Redner ist. Von den Worten in V. 7 ὅτι ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς an scheint bereits der Seher selbst zu reden; die Grenze zwischen Rede Gottes und eigener Beschreibung konnte sich ihm aber um so leichter verwischen, als ja im Grunde das Eine wie das Andere nur Referat ist über den Inhalt von alten Prophetensprüchen, die

er neu auf Rom anwendet. Jene Rede Gottes hat ihr deutliches Original in Jer. 51, 45. 6. 9. 50, 8; vgl. auch Jes. 52, 11. Die Worte *ἐξέλθατε ἐξ αὐτῆς ὁ λαός μου* sind wörtliche Wiedergabe von Jer. 51, 45: צְאוּ מִתּוֹכָהּ עַמִּי, einer Stelle, welche sich in LXX nicht findet. Die Begründung *ἵνα μὴ συγκοινωνήσητε ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῆς* ist freie Wiedergabe von Jer. 51, 6 (LXX: *καὶ μὴ ἀποῤῥιφῆτε ἐν τῇ ἀδικίᾳ αὐτῆς*) und hat den dort ausgesprochenen Sinn, daſs sich Israel aus der Mitte derjenigen fortmachen solle, deren ganzes Gemeinwesen ihrer Sünden wegen dem göttlichen Gerichte verfällt. Reichen doch diese Sünden, wie es in freier Verwendung von Jer. 51, 9 (vgl. Esra 9, 6) heiſst, bis an den Himmel. — Mit der Mahnung auszuwandern verbindet sich die andere, sich an den Feinden zu rächen. Dieselbe richtet sich, wie die vorhergehende *ἐξέλθατε*, an die Israeliten, nicht an die Strafengel (Bleek) oder an die zehn Könige oder sonstige Vollstrecker des Gerichts (Hengstenberg, Kübel), von denen in diesem Zusammenhange nichts zu lesen ist und auf die auch das Original Jer. 50, 29 nicht hinweist. Israel wird aufgefordert, Babel zu vergelten, wie sie selbst vergolten hat denen, an welchen sie sich rächte. Aber das genügt nicht, ein doppeltes Maſs soll sie erleiden, erst das entspricht dem, was sie Israel angethan hat (*κατὰ τὰ ἔργα αὐτῆς*). Noch mehr steigert sich die Rede: in dem Becher, in welchem sie den Wein ihrer Hurerei gemischt, soll sie jetzt den bitteren Trank ihres Gerichtes zu trinken bekommen, ja, dem Maſse ihrer Schwelgerei soll das der ihr anzuthuenden Qual und Trauer entsprechen. Man begreift es, daſs die Erklärer, welche *ὁ λαός μου* auf die Christenheit deuten, nach Mitteln und Wegen sinnen, diese Empfindungen der Rache, die kaum hinter Ps. 137, 8 zurückbleiben und deren Äuſserung noch dazu Gott in den Mund gelegt wird, abzuschwächen. Wichtiger als diesen fruchtlosen Bemühungen nachzugehen ist es, zu erkennen, woher bei dem sonst den Heiden gegenüber so gemäſsigten Verfasser von J^2 solche Rachegedanken stammen. Man kann nicht sagen, daſs er an dieselben durch seine alttestamentlichen Vorbilder gebunden gewesen sei; er brauchte ja solche Ausdrücke nicht zu

verwenden. Es mufs hier vielmehr ein besonderes Motiv vorliegen. Rom gleicht Babel vor allem insofern, als auch dorthin zur Zeit des Pompejus die Kinder Israel in die Gefangenschaft geführt sind; als solche, die in Rom in der Gefangenschaft sind, werden sie ermahnt, auszuziehen. Dieses Geschick Israels kommt auch in den Psalmen Salomos verschiedentlich zur Aussprache; vgl. 8, 24: *ἀπήγαγε τοὺς υἱοὺς καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν,* und noch stärker 2, 6: *οἱ υἱοὶ καὶ αἱ θυγατέρες ἐν αἰχμαλωσίᾳ πονηρᾷ, ἐν σφραγῖδι ὁ τράχηλος αὐτῶν, ἐν ἐπισήμῳ ἐν τοῖς ἔθνεσι;* 17, 14: *ἐν ὀργῇ κάλλους αὐτοῦ ἐξαπέστειλεν αὐτὰ ἕως ἐπὶ δυσμῶν καὶ τοὺς ἄρχοντας τῆς γῆς εἰς ἐμπαιγμὸν καὶ οὐκ ἐφείσατο.* Diese Thaten beurteilen die Psalmen Salomos, ganz ähnlich wie Jes. 47, 6 das Verhalten Babels, als eine Überschreitung der Grenze, welche dem von Gott als Strafwerkzeug für Israel erwählten Pompejus gesetzt war; vgl. 2, 25 ff.: *ὅτι ἐνέπαιξαν καὶ οὐκ ἐφείσαντο ἐν ὀργῇ καὶ θυμῷ μετὰ μηνίσεως, καὶ συντελεσθήσονται, ἐὰν μὴ σύ, κύριε, ἐπιτιμήσῃς αὐτοῖς ἐν ὀργῇ σου· ὅτι οὐκ ἐν ζήλῳ ἐποίησαν, ἀλλὰ ἐν ἐπιθυμίᾳ ψυχῆς, ἐκχέαι τὴν ὀργὴν αὐτῶν εἰς ἡμᾶς ἐν ἁρπάγματι.* Für solches Verhalten kann der Psalmist von Gott nur strenge Vergeltung fordern: *μὴ χρονίσῃς, ὁ θεός, τοῦ ἀποδοῦναι αὐτοῖς εἰς κεφαλάς, τοῦ εἴκειν τὴν ὑπερηφανίαν τοῦ δράκοντος ἐν ἀτιμίᾳ.* 2, 35 heifst es von Gott in Bezug auf den Pompejus: *κομίζων ὑπερηφάνους εἰς ἀπώλειαν αἰώνιον ἐν ἀτιμίᾳ,* und 17, 27: *ὀλοθρεύσαι ἔθνη παράνομα ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ, ἐν ἀπειλῇ αὐτοῦ φυγεῖν ἔθνη ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ.* Beachtet man nun, dafs in diesen Psalmen eine ähnliche Milde in Bezug auf die Teilnahme der Heiden am messianischen Heile herrscht wie in J^2, so wird man sich über die begreiflichen Äufserungen des Rachegefühls in Apok. 18, 6 f. nicht wundern können.

Ganz wie dem Pompejus vor seinem Falle in Ps. Sal. 2, 33 Worte stolzen Selbstbewufstseins in den Mund gelegt werden (*εἶπεν· ἐγὼ κύριος γῆς καὶ θαλάσσης ἔσομαι*), so hier auch Rom in freiem, die Hauptschlagworte auswählendem Anschlufs an Jes. 47, 7 ff.; *βασίλισσα* ist Wiedergabe von גְּבֶרֶת (LXX *ἄρχουσα*),

richtig nach Jes. 47, 5 גְּבֶרֶת מַמְלָכוֹת ergänzt, wo LXX *ἰσχὺς βασιλείας* hat. Witwenschaft, d. h. hier, von den mit ihr buhlenden Königen verlassen zu sein, und Trauer, vielleicht um den Verlust ihrer Kinder (Jes. 47, 8), fürchtet Rom nicht; aber an einem Tage, dem Tage ihrer Feuersbrunst, wird sich all ihr Glück in das Gegenteil verkehren.

In V. 9—19 folgt nun der sehr wortreiche Bericht über die Klage, welche über die Zerstörung Babels erhoben werden wird; und zwar klagen zuerst V. 9—10 die Könige, welche mit Babel Hurerei getrieben haben. Dann kommen in V. 11—16 die Kaufleute, welche sich durch den Handel mit Rom bereichert haben und die jetzt keinen Abnehmer mehr für ihre Ware finden. Zu dem aus Jes. 23 und Ez. 27 stammenden Warenkataloge vergleiche man die Lexica. Reufs bemerkt zu dem ganzen Abschnitte: „Tous les objets de luxe, qui formaient la base du commerce et de la richesse du monde entier, sont énumérés ici avec un sentiment évident de dédain et de répulsion; le commerce, lui-même, tant de fois signalé, par les anciens prophètes, comme un agent de corruption, comme un élément déstructeur de la pureté nationale, est aussi exécré par leur disciple qui se complaît à faire l'inventaire de son désastre.“ An dritter Stelle V. 17—19 klagen die Schiffsleute, welche von Rom Verdienst gehabt haben; statt des Futurs wählt die lebendiger werdende Rede den Aorist. Was die wörtliche Anspielung von V. 19 an Ez. 27, 30 betrifft, so ist zu beachten, dafs auch hier der Ausdruck der LXX ein anderer ist: *καὶ ἐπιθήσουσι γῆν* (עָפָר) *ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῶν.* — Der Klage dieser drei Menschenklassen über Roms Fall stellt sich die Aufforderung gegenüber: *εὐφραίνου ἐπ' αὐτῇ, οὐρανὲ καὶ οἱ ἅγιοι*, welche an Jer. 51, 48 anknüpft, eine Stelle, die LXX nicht bietet. Wie S. 191 bemerkt ist, wage ich kein definitives Urteil über die Originalgestalt dieses Verses abzugeben; *καὶ οἱ ἀπόστολοι* ist sicher unecht. Sollte *καὶ οἱ προφῆται* ursprünglich sein, so würde man an hervorragende Lehrer zu denken haben, die damals mit nach Rom geschleppt wurden. Nicht auf die Propheten überhaupt kann sich die Rede hier beziehen, da von einem *κρῖμα*

derselben, das Gott an Rom hätte richten können, keine Rede sein kann. Die Deutung des R in V. 24 ist natürlich falsch; andererseits macht es der Unterschied in der Reihenfolge der Begriffe in V. 20 und V. 24 nicht unwahrscheinlich, dafs *καὶ οἱ προφῆται* in V. 20 ursprünglich ist.

Zum Schlusse dieser Beschreibung weifs der Verfasser von J^2 noch einen Zug aus Jer. 51 in höchst wirkungsvoller Weise zu verwenden. Wie dort V. 63 f. die Schrift des Jeremja wider Babel von Seraja an einen Stein gebunden und in den Phrat geworfen werden soll mit den Worten: „So soll Babel versenkt werden und nicht wieder aufkommen wegen des Unglücks, das ich über sie bringen will, sondern sie sollen vergehen“, so erhebt hier ein starker Engel einen gewaltigen Stein und wirft ihn ins Meer, an welchem nach der Vorstellung von J^2 Rom liegt; vgl. zu 17, 1. So vollständig, wie ein ins Wasser geworfener Stein verschwindet, soll es mit Rom zu Ende sein. Zur Beschreibung der damit gegebenen Totenstille zieht der Verfasser noch ein paar alttestamentliche Bilder heran. An das Bild von dem in das Wasser geworfenen Stein knüpft sich leicht die auf den Untergang von Tyrus gehende Weissagung Ez. 26, 13 an, wo sich an die Bemerkung, dafs die Zerstörer von Tyrus die Steine, Holz und Schutt ins Wasser werfen werden, die Worte anschliefsen: „Also mache ich ein Ende dem Getöne deiner Lieder, dafs man den Klang deiner Harfen nicht mehr höre.“ Mit diesem in etwas erweiterter Form verwendeten Worte verknüpft der Verfasser von J^2 dann eine Stelle, welche von dem Zustande des jüdischen Landes nach der Zerstörung durch Nebukadnezar berichtet, Jer. 25, 10; die LXX haben auch hier eine Lücke. Alle Laute, welche von Freude und Regsamkeit Kunde geben, werden ein Ende haben; Grabesschweigen tritt an ihre Stelle; vgl. noch Jes. 24, 8. Ez. 26, 13. Dieser Bericht schliefst mit einer nochmaligen Begründung der Berechtigung des über Babel hereingebrochenen Gerichtes. Ihre grenzenlose Hoffart spricht sich darin aus, dafs die Kaufleute der grofsen Stadt *οἱ μεγιστᾶνες τῆς γῆς* (vgl. Ps. Sal. 2, 36) waren. Vgl. Jes. 23, 8, wo LXX: *οἱ ἔμποροι αὐτῆς ἔνδοξοι, ἄρχοντες τῆς γῆς* haben. Daneben tritt

eine ebenso grenzenlose sittliche Verführungsmacht; alle Völker sind durch die Zaubertränke der grofsen Hure verführt. Der Gröfse dieser Schuld entspricht die Gröfse der Strafe. Dafs V. 24 nur ein ungeschickter und dazu auf Rom gar nicht passender Zusatz des R ist, der unter Babel die antichristliche Weltmacht im allgemeinen verstand, ist S. 191 bereits gezeigt.

Der Triumphgesang 19, 1—8.

Wohl den Höhepunkt von J^2 bildet der Abschnitt 19, 1—8, in welchem von den Hymnen berichtet wird, mit denen die Beschreibung von dem Gerichte über die Hure Babel zu der von der Hochzeit des reinen Eheweibes Jerusalem übergeleitet wird. Über die Originalgestalt des Textes aus J^2 ist S. 191—198 das Nötige bemerkt. Das Stück gliedert sich in drei Abschnitte. Zuerst beginnt in Anschlufs an Jer. 51, 48 das Loblied im Himmel. Es ist nicht zufällig, dafs das Wort *ἀλληλούϊα* im Neuen Testamente nur in J^2 (und den redaktionellen Zusätzen) vorkommt, auch nicht in den parallelen Hymnen aus U und J^1; es mufs diese Eigentümlichkeit mit der anderen zusammengenommen werden, dafs J^2 durchweg einen hebraisierenderen Charakter hat als die beiden anderen Quellen. Aber freilich für die Berechnung der Zahl aus 13, 18 nach dem hebräischen Alphabet ist damit nichts gesagt, da dort eine andere Quelle vorliegt. Der himmlische Preis zielt darauf ab, dafs sich Gott in der Vernichtung Babels wie bei Sodom als gerechten Richter erwiesen habe; vgl. mit V. 2 Sap. 10, 6 f.: *αὕτη δίκαιον ἐξαπολλυμένων ἀσεβῶν ἐρρύσατο φυγόντα καταβάσιον πῦρ Πενταπόλεως· ἧς ἔτι μαρτύριον τῆς πονηρίας καπνιζομένη καθέστηκε χέρσος.* Auf diese Gerechtigkeit Gottes weisen auch die Psalmen Salomos mit besonderem Nachdruck hin als den Grund für das unausbleibliche Gericht über Pompejus und die *ἔθνη*; vgl. 2, 36. Diesem Gesang der Himmelsbewohner folgt eine Aufforderung an die Bewohner der Erde, ebenfalls Gott zu erheben. Dieselbe geht vom Throne Gottes aus, mufs also von einem der Thronengel (vgl. 8, 2) ausgesprochen sein. Sie richtet sich zunächst an die Israeliten, die *δοῦλοι τοῦ θεοῦ* (Ps. Sal. 2, 41), sodann an die *φοβούμενοι τὸν θεόν*, die Proselyten (vgl. 11, 18. 15, 4. Ps. Sal. 2, 37 und viele andere Stellen gerade dieser Lieder). Das Lied, das

nun wie das Brausen der Wogen und das Rollen der Donner laut wird, hat zu seinem Anfangssatze den Gedanken, den man mit Recht das eigentliche Thema der salomonischen Psalmen genannt hat: *ἐβασίλευσεν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ παντοκράτωρ*; vgl. Ps. Sal. 2, 34. 36. 5, 21. 22. 17, 1. 4. 38. 51. Es ist J^2 ganz charakteristisch, dafs der Messias vollständig zurücktritt, mehr noch wie in den salomonischen Psalmen, in denen es übrigens auch heifst, dafs Gott des Messias König sei (17, 38). Die Aufforderung: „Lafst uns fröhlich sein und jauchzen und ihm die Ehre geben", hat mit den folgenden Bemerkungen eine Parallele in dem schönen Liede Ps. Sal. 11: *Σαλπίσατε ἐν Σιὼν ἐν σάλπιγγι σημασίας ἁγίων, κηρύξατε ἐν Ἱερουσαλὴμ φωνὴν εὐαγγελιζομένου.* Wie aber dort Jerusalem aufgefordert wird, auf einen Berg zu steigen, um zu sehen die Scharen der Zerstreuten, welche Gott herbeiführt, und alsdann: *ἔνδυσαι Ἱερουσαλὴμ τὰ ἱμάτια τῆς δόξης σου, ἑτοίμασον τὴν στολὴν τοῦ ἁγιάσματός σου*, nachdem es früher 2, 21 f. geheifsen hatte: *περιεζώσατο σάκκον ἀντὶ ἐνδύματος εὐπρεπείας, σχοινίον περὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς ἀντὶ στεφάνου, περιείλετο μίτραν δόξης, ἣν περιέθηκεν αὐτῇ ὁ θεός*, so heifst es hier, dafs sich Gottes Weib, das neue Jerusalem, bereits zur Freudenfeier gerüstet und weifses, glänzendes Linnen angelegt habe — ein schöner Gegensatz zu der prunkenden Erscheinung der Hure 17, 1 ff. und ein neuer Zug, der beweist, dafs der Verfasser von J^2 es nicht mit politischen, sondern mit ethischen Gegensätzen zu thun hat. — Alles übrige ist bereits S. 191 ff. erklärt.

Das himmlische Jerusalem 21, 9—22, 3a. 15. Der Schilderung Babels wird im letzten Abschnitte aus J^2 eine solche des himmlischen Jerusalems gegenübergestellt. Über die Textgestalt ist S. 218 ff. verhandelt. Einer der sieben Schalenengel übernimmt hier wie 17, 1 die Führerrolle. Er entführt den Seher auf einen grofsen und hohen Berg. Es ist dieses zweifellos der Berg, auf den sich die jetzt herabschwebende (vgl. das Participium des Präsens *καταβαίνουσαν*) himmlische Stadt niederlassen wird. Der Berg wird im Unterschied von Ez. 40, 2, wo nur von einem sehr hohen Berge die Rede ist, ein *ὄρος μέγα*

καὶ ὑψηλόν genannt. Der Grund dafür ist, dafs auf diesem Berge nicht wie bei Ezechiel der Tempel zu liegen kommt, dessen Bezeichnung כְּמִבְנֵה־עִיר offenbar den Anlafs zu unserem Bilde gegeben hat, sondern die ganze Stadt. Als hoch wird der Berg bezeichnet, sofern sich an demselben die Weissagung Jes. 2, 2 erfüllt. Die Stadt hat כְּבוֹד יְהוָה, die Schechinah, welche sie erleuchtet, so dafs sie nach V. 23 weder der Sonne noch des Mondes bedarf; dieselbe strahlt wie der kostbarste Edelstein, ein krystallartiger Jaspis; vgl. 4 Esra 10, 50. — Es folgt nun zuerst eine Beschreibung der Stadt nach ihrem Äufseren, die sich an Ez. 48, 30 ff. anschliefst. Die Stadt hat eine grofse und hohe Mauer. In derselben sind zwölf Thore, je drei nach den vier Himmelsgegenden hin und je eines mit dem Namen eines der zwölf Stämme Israels bezeichnet; sollen doch die Zerstreuten des Volkes von allen Himmelsgegenden her in das neue Jerusalem versammelt werden; vgl. Ps. Sal. 11, 3 f.: *στῆϑι Ἱερουσαλὴμ ἐφ' ὑψηλοῦ, καὶ ἴδε τὰ τέκνα σου ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν συνηγμένα εἰσάπαξ ὑπὸ κυρίου· ἀπὸ βορρᾶ ἔρχονται τῇ εὐφροσύνῃ τοῦ ϑεοῦ αὐτῶν, ἐκ νήσων μακρόϑεν συνήγαγεν αὐτοὺς ὁ ϑεός*. Auf den platten Dächern der Thore stehen zwölf Engel als Wächter, die *ἐγρήγορες*, „die welche nicht schlafen“ (Hen. 39, 13), und halten Ausschau. So können denn auch nach V. 25 die Thore beständig geöffnet bleiben. Der Sicherheit oben entspricht die unten, sofern die zwölf Mauerteile je auf einem gewaltigen Grundsteine ruhen, nach Ps. 87, 1: יְסוּדָתוֹ בְּהַרְרֵי־קֹדֶשׁ, LXX: *οἱ ϑεμέλιοι αὐτοῦ ἐν τοῖς ὄρεσιν τοῖς ἁγίοις*; vgl. Hebr. 11, 10, aber auch Matth. 7, 25. 16, 18.

An diesem Zug der Beschreibung angekommen, kann nun der Seher mit der Ausmessung der Stadt beginnen, welche hier im Unterschied von 11, 1 f. wirklich den Zweck hat, die Gröfse derselben vorstellig zu machen. Was die Verhältnisse im allgemeinen betrifft, so ist sie vierwinkelig gebaut und hat gleiche Länge und Breite; vgl. Ez. 48, 16. Das Mafs je einer Seite ist 12 000 Stadien, also so viel wie 300 deutsche Meilen. Es ist begreiflich, dafs man bei der nachfolgenden Notiz, dafs auch die Höhe solche Aus-

dehnung gehabt habe, geneigt war, den Totalumfang der Stadt auf 12000 Stadien zu rechnen, so dafs je für eine Seite wie für die Höhe nur das Mafs von 3000 Stadien sich ergeben würde. Allein hiergegen spricht schon das Original Ez. 48, 30 ff., wo je eine Mauerseite gemessen wird. Die Höhe von 12000 Stadien gäbe allerdings eine höchst merkwürdige Vorstellung. Allein unsere moderne Empfindungsweise darf für derartige Entscheidungen nicht mafsgebend sein, und mit Recht weist Bleek darauf hin, dafs nach Baba bathra f. 75, 2 das neue Jerusalem wenigstens zwölf Milliarien hoch sein, ja, nach Schir Rabba 7, 5 gar bis zum Throne der Herrlichkeit reichen soll. Volkmar erklärt sich gegen diese Ansicht nicht um des excentrischen Mafses willen, sondern weil der Verfasser dann zu glatt gesprochen habe; eine Apokalypse wolle überall etwas erraten lassen, so hier das Mafs des Einzelnen aus dem Ganzen. Ich fürchte, wenn dieser Kanon wirklich mafsgebend sein sollte für die Exegese, würden wir bald tiefer in die Konfusion hineingeraten, als es bisher der Fall war. J^2 hat uns bisher keine anderen Rätsel aufgegeben, als sie eine jede Schrift des Altertums dem Exegeten aufgiebt, und mit dem Rätsel in J^1 13, 18 liegt denn doch die Sache nicht so, dafs der Verfasser lediglich aus Lust an änigmatischer Redeweise den Namen des Caligula verhüllt habe. — Im Verhältnis zu der Höhe der Stadt ist die der Mauer, 144 Ellen, eine sehr geringe. Nun schliefst sich an diese Mafsangabe die Bemerkung: *μέτρον ἀνθρώπου ὅ ἐστιν ἀγγέλου.* Man erklärt diese Worte dahin, dafs sie aussagen wollten, Menschen- und Engelmafs sei identisch. Allein erstens sollte man eine solche Bemerkung gleich bei den ersten Mafsangaben erwarten und nicht erst bei dem Höhenmafs der Mauer; zweitens aber ist es sehr fraglich, ob nach der populären Anschauung das Mafs der Engel und Menschen identisch ist, ja, jene Erklärung hat gerade zu ihrer Voraussetzung den Gedanken, dafs man an dieser Identität zweifeln könne. Somit wird man ein Recht haben, in den fraglichen Worten den gerade entgegengesetzten Sinn zu vermuten, dafs nämlich von der Höhenangabe: *τὸ τεῖχος αὐτῆς ἑκατὸν τεσσεράκοντα τεσσάρων πηχῶν*, gelte,

es sei diese Bestimmung nach Menschenmafs eine solche, bei welcher zu beachten sei, dafs sie von einem Engel gebraucht werde. Damit wäre dann ein Verhältnis hergestellt zwischen der Höhe der Mauer und der der Stadt; denn man darf vermuten, dafs, wie man einen Gottestag auf tausend Jahre berechnete (vgl. zu 20, 2), auch das Engelmafs in entsprechender Weise eine Multiplikation des Menschenmafses darstellt, so dafs Ewald vielleicht Recht hat, wenn er allerdings ohne jede Grundangabe von der Höhe von 144000 Ellen spricht. Freilich würde dann wohl anzunehmen sein, dafs der Verfasser die Mafsangabe 144 Ellen schon vorgefunden und dieselbe dann durch den besprochenen Zusatz in Proportion gebracht habe zu den übrigen kolossalen Mafsbestimmungen. Oder es könnte auch der Redaktor hier seine Hand im Spiele haben.

Von der Beschreibung der Mafse geht der Verfasser zu der des Materials über. Die auf die Fundamente gebaute Mauerwand ist von Jaspis; die über die Mauer hinausschauende Stadt von lauterem Golde, das zugleich durchsichtig wie Krystall ist; die Fundamentfelsen selbst sind je von verschiedenen Edelsteinen; jedes Thor eine Perle und die breite Strafse — ein zweites Stadtbild, das sich dem durch die Thore Hineinschreitenden zeigt — von Krystallgold. Die Motive zu dieser merkwürdigen Schilderung liegen einesteils in der Beschreibung des neuen Jerusalems Jes. 54, 11 f. und in der des Brustschildes des Hohenpriesters mit den zwölf Edelsteinen Ex. 28, 17—20, anderenteils in den phantastischen Schilderungen der Edelsteinberge, von denen die jüdische Apokalyptik zu erzählen weifs; vgl. Hen. 18, 6—8: „Und ich ging weiter gegen Süden; der brennt Tag und Nacht, da wo sieben Berge aus Edelsteinen sind, drei gegen Osten und drei gegen Süden; und zwar die gegen Osten, einer von farbigen Steinen und einer von Perlsteinen und einer von Spiefsglas, und die gegen Süden von roten Steinen. Der mittlere aber reichte bis in den Himmel, wie der Thron Gottes, von Alabaster, und die Spitze des Thrones von Saphir." Desgl. Hen. 24, 2 f. Eigentümlich ist das Verhältnis dieser Beschreibungen zu Ez. 28, 13 f.

Bisher schon war die Stadt in einer Weise beschrieben, dafs sie den Eindruck eines Tempels auf dem ins Riesige vergröfserten Berge Zion macht. Jetzt (V. 22) kommt diese Idee zur direkten Äufserung. Einen Tempel sieht der Seher im himmlischen Jerusalem nicht, denn der Herr Gott, der Allherrscher, der in der Stadt wohnt, ist ihr Tempel. Dieser Gedanke ist für den Charakter von J^2 bedeutsam und nichts weniger als eine christliche Interpolation, wie Baldensperger (Das Selbstbewufstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit S. 55 not. 1) vermutet. Mit Recht hat dieser Forscher darauf hingewiesen (vgl. a. a. O. S. 45 ff.), dafs der nachexilische Tempel im Laufe der Zeit eine Einbufse an Ansehen erlitten habe, und hat den Grund dafür vor allem in dem unrechtmäfsigen und vielfach würdelosen Priestertum der Hasmonäer gesucht.[1]) Unter diesem Eindrucke stand man aber gerade besonders stark in der Zeit des Pompejus, wie die salomonischen Psalmen schlagend beweisen. Aus dieser Situation begreift es sich leicht, wie man mit Preisgeben des äufseren Vorhofs die eigentliche Kultusstätte wohl für den notwendigen Gebrauch zu reservieren suchte, aber doch zugleich für die Zukunft auf eine Zeit hoffte, wo Jahve ohne Tempel unter einem geheiligten Volke wohnen würde, wie die Propheten das geweissagt hatten; vgl. Jer. 3, 16 f. So kommen die von Baldensperger nicht verstandenen Stellen 11, 1. 21, 22 zu ihrem Rechte. Andererseits ist zu beachten, dafs sich die Stimmung der Geringschätzung des Tempels mehr und mehr beseitigte. Dafür legt der Widerstand deutliches Zeugnis ab, den Jesus und Stephanus erfuhren wegen freier Äufserungen über den Tempel. Der Grund für diese Wandelung ist nicht schwer zu erkennen. Auf der einen Seite schmeichelte der grofsartige Bau des Tempels des Herodes, bei dessen Fertigstellung auf die religiösen Forderungen der Juden Rücksicht genommen wurde, dem Nationalgefühl des Volkes, und in der stei-

1) Vgl. zu dieser Anschauung besonders die schöne Ausführung von R. Smend, Über die Bedeutung des jerusalemischen Tempels in der alttestamentlichen Religion; Studien und Kritiken, 1884, IV, S. 736—740.

genden Verehrung, welche der Tempel von allen Völkern erfuhr (vgl. Joseph. bell. Jud. IV, 4, 3. V, 1, 3), mochte man den Anfang der Erfüllung der messianischen Weissagungen von dem Kommen aller Völker zum Berge Zion sehen. Auf der anderen Seite mufsten römische Rücksichtslosigkeiten und vor allem Caligulas Ansinnen, in dem Tempel seine Statue aufstellen zu lassen, die Verehrung des Heiligtums zu einer fanatischen Höhe steigern. Diese Stimmung begegnet uns in J^1 und findet ihren charakteristischen Ausdruck darin, dafs 11, 19 in dem irdischen Tempel zu Jerusalem (nicht, wie Baldensperger urteilt, in dem himmlischen) die Bundeslade wieder erscheint; vgl. S. 350 f.

Neben den für den Tenor von J^2 charakteristischen Zug in 21, 22, der in der frei an Jes. 60, 19 f. sich anlehnenden Bemerkung weiter ausgeführt wird, dafs der Glanz der *δόξα τοῦ ϑεοῦ* der Stadt das Licht der Sonne und des Mondes ersetzen werde, tritt der andere, dafs die Völker durch dieses Licht hinwandeln und die Könige der Erde ihre Pracht durch die geöffneten Thore hineinbringen würden; vgl. Jes. 60, 3 ff., wo J^2 dem hebräischen Texte folgend an erster Stelle *ἔϑνη*, an zweiter *βασιλεῖς* hat, während LXX die Folge umkehrt. Bleek bemerkt vorsichtig und doch deutlich genug: „Diese Darstellung hat etwas Auffallendes und scheint zu der vorhergegangenen Darstellung vom allgemeinen Gerichte und von der Erneuerung der Welt nicht ganz (!) zu stimmen.“ Er glaubt dann, diese Schwierigkeit dadurch beseitigen zu können, dafs er auf den Einflufs gewisser alttestamentlicher Stellen, z. B. Jes. 60, hinweist. Aber was zwang denn den Verfasser, diese Stellen zu verwenden? Er hat doch andere nicht gewählt, die seinen Anschauungen widersprachen. Es liegt hier wieder einer der Fälle vor, welche mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit zeigen, dafs es nicht eine ungesunde Hyperkritik ist, welche sich zu der Annahme von der Einheitlichkeit der Apokalypse nicht verstehen kann. Der Verfasser von J^2 hat eben eine ganz andere Anschauung von dem Schicksal der Heiden als J^1, wo sie alle vernichtet werden; er ist noch um einen Grad milder als die salomonischen Psalmen, wo es wohl heifst (17, 34 f.):

ἔρχεσθαι ἔθνη ἀπ᾽ ἄκρου τῆς γῆς ἰδεῖν τὴν δόξαν αὐτοῦ, φέροντας δῶρα τοὺς ἐξησθενηκότας υἱοὺς αὐτῆς, aber auch πάροικος καὶ ἀλλογενὴς οὐ παροικήσει αὐτοῖς ἔτι (17, 31). Der nationale Gegensatz ist auch hier zum ethischen gemildert, wenn nur diejenigen vom Eintritt in Jerusalem ausgeschlossen werden, welche sich mit den Greueln des Götzendienstes abgeben; vgl. Jes. 52, 1. Das rechte Gewicht erhalten alle diese Äufserungen erst, wenn man sie im Lichte der wahrscheinlichen Abfassungszeit dieser Apokalypse betrachtet. Dem Einbruch der Mächtigen der Erde in Jerusalem, welche die Kinder des Volkes zum Triumphzuge fort in die Verbannung schleppen, tritt der Einzug der Könige der Erde gegenüber, welche ihre Schätze nach Jerusalem tragen. Anstatt der Entweihung der Stadt und des Tempels soll jetzt das Recht gelten, dafs kein Unreiner die Stadt berühren darf. Aber nicht blofs die Sünde, sondern auch der Tod wird dem neuen Jerusalem fern bleiben. Dem zum Nachweise dient der letzte Zug aus dem Bilde des himmlischen Jerusalem. Einen Strom von lebendigem Wasser, glänzend wie Krystall mitten auf der breiten Strafse der Stadt, zeigt der führende Engel dem Seher; zu beiden Seiten des Stromes wächst Lebensholz, das monatlich zwölferlei Früchte bringt, und dessen Blätter zur Heilung der Heiden dienen. Es handelt sich hier offenbar um die Geschichte vom Lebensbaume in ihrer weiteren Ausbildung, wie sie z. B. Hen. 24. 25 und in der (schwerlich christlichen) Apokalypse des Mose sich findet. Vom Lebensbaume sollen die Heiden mit geniefsen. Werden auch die Früchte desselben von den Bewohnern der Stadt gebraucht, die dadurch ewiges Leben haben, so dienen doch die Blätter schon dazu, bei den Heiden die Krankheiten zu heilen und den Tod zu verscheuchen. Nichts, worauf der Todesfluch Gottes liegt, soll mehr in der Stadt sein. So wird Jerusalem zu einer Quelle der Gerechtigkeit und des Lebens für die ganze Welt. Wer ersterer nicht nachstrebt, wird letzteres nicht erlangen; denn, wie es zum Schlufs heifst, aufserhalb sind alle diejenigen, welche das Urteil der Unkeuschheit, des Mordes und der Götzendienerei wider sich haben und deshalb dem Todesgerichte Gottes verfallen.

So offenbar es ist, dafs sich der Tenor dieser ganzen Ausführung scharf von der in J^1 ausgesprochenen Stimmung unterscheidet, so deutlich ist doch andererseits auch der Unterschied von U, und ich kann Düsterdieck nicht beistimmen, wenn er Hilgenfeld vorwirft, in kritischem Interesse halte derselbe auch bei dem Schlufsabschnitt seine Anschauung von dem antipaulinischen Charakter der Apokalypse fest. Es ist ganz offenbar, dafs auch in den zuletzt betrachteten sehr milden Partieen aus J^2 der jüdische Standpunkt scharf gewahrt wird. Die Heiden werden des Heiles (und nicht einmal des vollen) nur dann teilhaftig, wenn sie nach Jerusalem kommen. Das Jerusalem, das vom Himmel herabgekommen auf Erden existieren wird, ist das Ziel der Hoffnung, das den Söhnen des erwählten Volkes bestimmt ist, nicht jene himmlische Seligkeit, in welche die Bewährten aus allen Völkern eingehen und wo von einem Vorrecht Israels nicht mehr die Rede ist. — Aber diese Erwägung führt bereits zu Vergleichungen, deren Ausführung der dritte Abschnitt gewidmet sein wird.

Dritter Abschnitt.

Die geschichtliche Bedeutung der Apokalypse.

1.

Einleitung.

Nachdem im ersten Abschnitte dieses Buches aus der neutestamentlichen Apokalypse die Grundbestandteile derselben, eine christliche und zwei jüdische Schriften, ausgeschieden und damit auch die redaktionellen Zusätze nachgewiesen sind, und nachdem im zweiten Abschnitte jene Schriften in ihren ursprünglichen Zusammenhängen untersucht und erklärt sind, ist es jetzt an der Zeit, aus den angestellten Untersuchungen das Facit für die Geschichte zu ziehen. Zu dem Ende werde ich zunächst das geschichtliche Bild zu zeichnen haben, das die neutestamentliche Apokalypse, kritisch betrachtet, darbietet, und daran einen Beweis für die Richtigkeit desselben knüpfen, der aufser den Resultaten der beiden ersten Abschnitte solche Momente berücksichtigt, die sich dort nicht mit der wünschenswerten Deutlichkeit darstellen liefsen. Von dieser Basis aus wird sodann die Untersuchung über die geschichtliche Bedeutung der verschiedenen Bestandteile der Apokalypse in der Weise auszugehen haben, dafs dieselben in ihrer historischen Reihenfolge werden berücksichtigt werden, also zuerst J^2 die jüdische Apokalypse aus der Zeit des Pompejus, sodann J^1 die jüdische Apokalypse aus der Zeit Caligulas, darauf U die christliche Urapokalypse, etwa ein Decennium vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben, endlich der Redaktor aus der Zeit um den Anfang des zweiten Jahrhunderts. Damit aber die Untersuchung schliefslich zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehre, zu der von der

Kirche in ihrem Kanon recipierten Form der Apokalypse, ist zuletzt noch ein Blick zu werfen auf das Verhältnis, in welchem das abgegebene wissenschaftliche Urteil zu der Praxis der Kirche steht, und damit der Beweis zu führen, dafs die angestellte Untersuchung, die sich ihre Mittel nur von der Geschichtswissenschaft geben lassen durfte, doch die Beziehung auf die Kirche nicht aufser Augen gelassen hat und deshalb wohl den Anspruch erheben darf, nicht blofs als eine historische, sondern auch als eine theologische betrachtet zu werden.

Die grofse Ausdehnung, welche die bisherigen Untersuchungen gewonnen haben, wird mir Anlafs sein, mich im Folgenden so kurz wie möglich zu fassen und zum Teil mit Verweisungen auf die beiden ersten Abschnitte zu begnügen.

2.

Das geschichtliche Bild.

In den neutestamentlichen Kanon ist nur ein sogenanntes prophetisches Buch aufgenommen worden. Aber wenn sich die in den beiden ersten Abschnitten niedergelegten Untersuchungen als richtig erweisen werden, haben wir in dieser einen Schrift eine ganze Geschichte der Apokalyptik, deren einzelne Stadien zu verfolgen sich wohl der Mühe lohnt.

Die den Quellenschriften zu Grunde liegenden Formen.

Es ist verschiedentlich hervorgehoben, dafs die Grundschriften der neutestamentlichen Apokalypse nur bis zu einem gewissen Grade auf Originalität Anspruch erheben können; und zwar sind dieselben nicht blofs in freier Weise den Äufserungen der prophetischen Schriften des Alten Testamentes bis auf Daniel gefolgt, sondern haben sich gewisser stereotyper Darstellungen dessen, was das Thema der Apokalyptik bildet, bedient, nämlich der Endgerichte über die Welt und der schliefslichen Vollendung des Volkes Gottes. Eine höchst eigentümliche Gleichmäfsigkeit in der

Konstruktion der Quellenschriften der Apokalypse weist uns auf gewisse litterarische Formen der Apokalyptik hin, welche noch vor J^2 fallen, und somit wird uns auch ein Blick nach rückwärts eröffnet, der es bewirkt, dafs sich in der neutestamentlichen Apokalypse vor uns ein Zeitraum von rund zweihundert Jahren ausbreitet. — Auf den ersten Anblick erkennt man, dafs die drei besprochenen Quellenschriften in dem wichtigen Punkte einander gleichen, dafs sie zu ihrem Kern einen Abschnitt von sieben Einteilungen haben, die Siegel-, Posaunen- und Schalenvisionen. Anstatt sich von dieser eigentümlichen Verwandtschaft überreden zu lassen, dafs hier ein wohl disponiertes Werk von 3×7 Teilen vorliege, wird man an gleiche oder verwandte Quellen denken müssen, aus denen diese Schriften den Zug bekommen haben, der sie einander so ähnlich macht. Wie schwierig es auch ist, auf diesem dunkelen Gebiete voranzudringen, so dürfte einiges doch wohl mit ziemlicher Sicherheit festzustellen sein.

Zunächst ist ein wichtiger Unterschied zwischen U einerseits, J^1 und J^2 andererseits zu konstatieren. Nur letztere bieten in den sieben Visionen sieben Plagen; aufserhalb dieses Schemas fällt das Endgericht und die messianische Vollendung. Anders bei U, wo eigentlich nur vier Plagen eintreten; die fünfte Vision zeigt die Märtyrer unter dem Brandopferaltare, die sechste bringt die unmittelbaren Vorzeichen des Gerichtes und die siebente die ewige Seligkeit. Man sieht hieraus, dafs die Ähnlichkeit ihre Grenzen hat, und könnte vermuten, dafs in der christlichen Urapokalypse eine Neubildung in der Grundform aufträte. Allein dafs das nicht der Fall ist, zeigt ein Blick auf J^1. Dort sind in der Einleitung zu den sieben Plagen ziemlich unmotiviert die vier Winde angebracht (vgl. S. 315), die als die Bringer der Plagen angesehen werden. Beachtet man nun, dafs die vier Rosse aus U auf Zach. 6 zurückweisen, wo unter ähnlichem Bilde die vier Winde dargestellt sind, so kann man nicht zweifelhaft sein, dafs neben dem Schema von den sieben Plagen ein solches von vier Plagen existiert hat. Wenn sich aber auch letzteres in den Grundrifs von sieben Visionen eingefügt hat, so ist der Grund davon nicht schwer zu erkennen.

Die Neigung, bedeutungsvolle Vorgänge unter der Herrschaft der Siebenzahl sich abspielen zu lassen, ist aus der jüdischen Litteratur bekannt. Hier brauchen wir nun nicht bei dieser allgemeinen Erwägung stehen zu bleiben, sondern können noch auf eine besondere Erscheinung hinweisen. Das Schema aus J^1, bei dem wir auf das unmotivierte Auftreten der vier Winde aufmerksam gemacht haben, zeichnet sich dadurch vor J^2 aus, dafs es sieben Engel einführt, welche die sieben Plagen durch Posaunenton einleiten. Dieselben sind nicht ohne weiteres zu den sieben Schalenengeln in Parallele zu stellen. Letztere bewirken durch Ausschütten des Feuers die Plagen, erstere zeigen sie durch ihr Signal nur an, und neben ihnen stehen andere Wesen, welche die Plagen bewirken: jener Engel, der Feuer vom θυσιαστήριον auf die Erde wirft, die Sterne, welche auf die Gewässer fallen, und der, welcher die Unterwelt öffnet, und nur als ein höchst ungeschickter Eingriff des R in den Text konnte es beurteilt werden, wenn der Befehl Gottes, die Rossescharen am Euphrat zu lösen, dem sechsten Posaunenengel übertragen wurde. Nun ist darauf hingewiesen worden, dafs ein offenbarer Zusammenhang besteht zwischen den sieben Engeln, welche vor Gott stehen und die nach 8, 2 die Posaunen bekommen, und den sieben Geistern vor dem Throne 4, 5, wie andererseits mit den sieben Donnern 10, 3 und der siebenfachen קוֹל יְהוָֹה; vgl. S. 88. 345 ff. Zeigt sich nun die Vorstellung von den sieben Posaunenengeln in J^1 als eine solche, die direkt mit den sieben Plagen nichts zu thun hat, sondern nur im allgemeinen die Bedeutung hat, wichtige von Gott bewirkte Ereignisse anzukündigen, so wird man eben hier den Grund dafür finden dürfen, dafs das apokalyptische Schema, in dem nur von vier Plagen die Rede ist, doch auch der Zahl sieben unterstellt wurde. Die vier Plagen und die sieben Posaunen scheinen einen Typus apokalyptischer Darstellung zu bieten, der vielleicht in späterer Zeit mehr angewandt ist und speziell in der christlichen Litteratur seine Stelle gefunden hat; auf 1 Kor. 15, 52 ist bereits hingewiesen, wichtigere Beziehungen werden im 5. Paragraphen dieses Abschnittes zur Besprechung kommen.

Es hat sich nun dieser Typus in der jüngeren der beiden jüdischen Apokalypsen, J^1, mit einem anderen verbunden, der in J^2 zweimal auftritt. Das Gemeinsame der drei in Frage kommenden Schemata ist das, dafs es sich um Plagen nach Analogie der aegyptischen handelt, nach deren Verlauf das messianische Gericht und dann die Vollendung stattfindet. Der Verfasser von J^2 hat seine Schrift geradezu aus zwei Exemplaren dieses apokalyptischen Schemas zusammengesetzt. Man vergleiche die Abschnitte 11, 1 — 13. 14, 14—15, 4 mit 15, 5—8. 16, 1—21. 17, 1—6. 18, 1—23. 19, 1—8. 21, 9 ff. An erster Stelle steht eine Scene im Tempel, die indes Kap. 11 von untergeordneter Bedeutung ist; dann erfolgen die aegyptischen Plagen, die 11, 6 geradezu auf den wiedergekehrten Mose zurückgeführt werden, in Kap. 16 aber die bedeutsame Siebenzahl zeigen; dann folgt eine Zerstörung der grofsen Stadt, 11, 13 nur eine teilweise, da das eigentliche messianische Gericht noch folgt, Kap. 18 eine vollständige, da hier von der Erscheinung des Messias nicht die Rede ist; endlich ein Lobgesang, der beide Male die Perspektive auf die Vollendung und Beseligung Israels eröffnet. Die Möglichkeit, dafs es sich hier um zufällige Berührungen handele, wird vollständig ausgeschlossen, wenn man zu diesen zwei Reihen einander paralleler Momente eine dritte aus J^1 hinzufügt. Auch dort (8, 2 ff.) werden die Ereignisse eingeleitet durch eine Tempelscene, dann kommt die bedeutsame Siebenzahl der aegyptischen Plagen, dann, nach dem grofsen zeitgeschichtlichen Zwischenstück, das gewaltige Erdbeben und die Zerstörung der grofsen Stadt 16, 18 f., endlich die messianische Vollendung. Gerade die mannigfaltigen Abweichungen, welche die in Frage kommenden Abschnitte sonst voneinander zeigen, machen die parallelen Stücke um so auffallender. Man sieht deutlich, dafs hier ganz feste apokalyptische Formen zu Grunde liegen, und zwar scheinen dieselben aus zwei verschiedenen Vorstellungskreisen zusammengeflossen zu sein. Den einen zeigt Kap. 11 besonders deutlich. Die Hoffnung auf die Wiederkehr des Mose vor der Erscheinung des Messias (vgl. S. 426) bedingte die Vorstellung, dafs die dieses Ereignis einleitenden Gerichte in der Form der

sieben aegyptischen Plagen sich vollziehen würden. Den anderen zeigt Kap. 7. 8 u. 15 besonders deutlich. Hier liegt, wie S. 441 f. nachgewiesen ist, ein Anschlufs an Ez. 9 f. vor, wo es sich um die Einleitung des Strafgerichtes über Jerusalem handelt. Der Übergang von dieser Vorstellung zu der von den Gerichten über die Welt ist so einfach nicht, und so scheint es, als ob das an den Moses redivivus sich anschliefsende Schema der sieben Plagen das ursprünglichere sei. Von diesem aus ist man dazu gekommen, die sechs Strafengel Ez. 9, 2 zu dem einen zu addieren, der mit linnenem Gewande und einem Schreibzeuge erscheint, und hat also aus ihnen sieben Strafengel gemacht, ein Prozefs, dessen verschiedene Stadien noch deutlich sind, wenn man 8, 4 (auch wohl 14, 18), wo wie Ez. 10, 2 der siebente Engel die Kohlen ausschüttet, mit Kap. 16 vergleicht, wo die sieben Engel dieses besorgen.

Diese Erwägungen werden zur Not gezeigt haben, welche Formen der apokalyptischen Darstellung unseren Quellenschriften zu Grunde liegen. Diese Beobachtung ist aber nicht blofs deshalb wichtig, weil sie uns einen Blick thun läfst in eine frühere Periode apokalyptischer Schriftstellerei, sondern weil hierdurch für die Beurteilung von J^1, J^2 und U wichtige Anhaltspunkte geboten werden. Einesteils nämlich erkennt man, wo die Partieen liegen, welche nur traditionelle Formen bieten, und wo diejenigen, in welchen neue geschichtliche Ereignisse ihren Ausdruck finden. Bei J^2 ist ein Stück der letzteren Art z. B. gleich in 11, 1 f. zu finden, wo die Tempelscene eine eigentümliche Umbildung erfahren hat, und nicht minder in der Ausdehnung, welche der Bericht von dem Gerichte über die grofse Stadt zeigt. Bei J^1 findet sich derartiges, abgesehen von der eigentümlichen Ausdehnung, welche die fünfte und sechste Plage genommen hat, in dem ganzen Abschnitte von der himmlischen Geburt des Messias an bis zur Versammlung der Heere bei Harmageddon. In U endlich zeigt sich neben kleineren Zügen die zeitgeschichtliche Situation in den sieben Briefen, welche sich neben die sieben Siegelvisionen stellen. Andernteils wird man zugestehen müssen, dafs bei einer so tiefgehenden Verschlingung der Wurzeln

unserer Quellenschriften ineinander von stilistischen Differenzen nur in sehr beschränktem Maſse gesprochen werden kann, und daſs jedes Urteil, das die Quellenfrage in der Apokalypse von der Stilfrage abhängig machen will, von vornherein verfehlt ist.

Es mag nun versucht werden, unter Berücksichtigung dieser Erwägungen ein allgemeines Bild der geschichtlichen Situationen zu entwerfen, aus denen und für die unsere vier Verfasser geschrieben haben.

Die Apokalypse aus der Zeit des Pompejus.

Nachdem der Verfasser von J² berichtet hat, wie ihm von Gott Auftrag geworden sei, über Völker und Fürsten zu weissagen, und wie ihm dieser Auftrag einerseits ehrend und erfreuend, andererseits aber auch schmerzlich gewesen, führt er dem Leser ein Bild vor, das, wie man richtig bemerkt hat, eine bestimmte geschichtliche Lage voraussetzt. Mit einem Meſsrohr soll er den Tempel und den inneren Vorhof messen, den äuſseren dagegen aus dem geheiligten Komplex ausschlieſsen, weil er den Heiden überliefert ist; die Verstörung der heiligen Stadt durch dieselben soll 42 Monate dauern, also so lange, wie die Schreckenszeit unter Antiochus Epiphanes. Daſs diese Darstellung keine Schilderung christlicher Angelegenheiten sein kann, ebensowenig aber auch der Lage vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus, ist oben nachgewiesen. Sie führt uns in die Zeit, als Jerusalem nach der letzten Blütezeit unter den Hasmonäern durch Pompejus definitiv dem heidnischen Regiment überliefert wurde. Die Angabe der Zeitdauer zeigt, daſs die Zeit der Unterdrückung noch nicht zu lange gedauert hat, und auf dasselbe Resultat führt der Zug, daſs den wiedererwarteten Mose und Elia für ihre Wirksamkeit dieselbe Zeitdauer gegeben wird (11, 3). Jenen Ereignissen steht der Verfasser mit ebenderselben politischen Mäſsigung und religiösen Zuversicht gegenüber wie die Verfasser der salomonischen Psalmen. Nirgends zeigt sich eine Spur der Betrübnis über die Niederwerfung der hasmonäischen Herrscher oder der Hoffnung, daſs dieselben aus ihrem Abhängigkeitsverhältnisse zu den Römern wieder möchten befreit werden. Sie werden überhaupt nicht erwähnt, und bei der Endschlacht wie bei der Erscheinung des neuen Jeru-

salem ist kein irdischer Fürst, sondern Gott allein der *βαδιλεύς*; vgl. 15, 3 f. 19, 6. Diese Eigentümlichkeit zeigt sich auch in besonders auffallender Weise bei Erwähnung des Messias, von dem man sagen kann, dafs er zwischen dem Kollektivbegriff bei Daniel und der persönlichen Auffassung in den Bilderreden des Buches Henoch eine unsichere Mittelstellung einnimmt. In diesem Punkte unterscheidet sich J^2 auch von den salomonischen Psalmen, wo sich der scharf ausgesprochene Gegensatz zu den Hasmonäern darin Ausdruck giebt, dafs der Psalmist fleht 17, 23: „Schau Herr und lafs ihnen ihren König erstehen, den Sohn Davids, zu der Zeit, die dir bewufst ist, Gott, dafs er herrsche über Israel, deinen Knecht.“ Wie jene eigentümliche Stellung von J^2 zur messianischen Hoffnung schon im allgemeinen auf ein gröfseres Alter dieser Apokalypse gegenüber Henoch² und J^1 hinweist, so erklärt sie sich aus den Zeitverhältnissen um 63 vor Chr. besonders leicht. Die tiefe Entrüstung über die Degeneration des hasmonäischen Herrschergeschlechtes erzeugte bei manchen als Zukunftsideal: Das heilige Volk unter dem König Gott. Daneben ist die Stellung des Messias eine schwankende, wie ja sogar in Ps. Sal. 17 bei aller Hoffnung auf einen persönlichen Messias aus Davids Stamme das A und O des Bekenntnisses lautet: „Herr, du bist unser König immer und ewig, deiner rühmt sich Gott unsere Seele.“ Diese Stimmung findet ihre Ergänzung in des Verfassers eigentümlicher Stellung zum Tempel. Wohl wird durch das Messen desselben angedeutet, dafs er der Entweihung entnommen werden soll, welcher der äufsere Vorhof verfallen ist, der für die Zeit der Heiden preisgegeben wird. Aber wie bei Jerusalem nicht auf eine blofse Reinigung gewartet wird, wie die salomonischen Psalmen dieselbe erhoffen, sondern auf eine Ersetzung durch die himmlische, zur Erde herabkommende Stadt, so wird auch der Tempel für die Zeit der Vollendung preisgegeben. Die neue Stadt selbst wird ein Tempel sein, in welchem Gott unter seinem Volke wohnt. Die hierin liegende Geringschätzung des Tempels erklärt sich, wie oben gezeigt ist, besonders leicht aus den Verhältnissen der pompejanischen Zeit. Erkennt man doch aus den salomonischen

Psalmen, dafs dem frommen Israeliten schlimmer als die mehr oder weniger aus Unverstand geschehene Entweihung des Tempels durch Pompejus (Ps. Sal. 2, 2. 17, 15 f.) die beständige Entweihung desselben durch die hasmonäischen Priester erschien (Ps. Sal. 2, 3 ff. 8, 13). Erstere mochte durch neue Weihung des Tempels gesühnt werden, gegen letztere gab es kein Mittel. Wie begreiflich, dafs des Sehers Zukunftsbild keinen Tempel und, was sehr zu beachten, keine Priester kennt, sondern nur eine heilige Wohnung Gottes auf Zion, das vom Himmel herabgekommene Jerusalem; Eintritt haben hier nur die sittlich Reinen (21, 27. 22, 15). Dieser Stimmung entspricht dann auch die Betrachtung des römischen Weltreichs, das vor allem seiner Üppigkeit und Sittenlosigkeit wegen von Gott vernichtet werden wird. Dasselbe findet sein charakteristisches Bild nicht in der Erscheinung einer besonderen Person wie in J^1, sondern in der der üppigen Weltstadt, der grofsen Hure, mit der die Könige der ganzen Erde Buhlerei treiben — nebenbei ein Wink dafür, dafs wir das Weltreich noch nicht unter der Herrschaft eines Imperators vermuten dürfen. Hier in Rom strömen die Schätze der Erde zusammen, dort lebt aber auch das Volk Gottes im Exil (18, 4 ff.), wie in dem Babel, welches das Vorbild zu dieser Beschreibung abgegeben hat. Ausziehen sollen die Gefangenen, um nicht mitbetroffen zu werden von dem Feuergericht, das Rom wie ehedem Sodom vom Erdboden vertilgen wird. Weit offen stehen die Thore des neuen Jerusalem, des reinen, unbefleckten Gottesweibes, um die Zerstreuten aus allen zwölf Stämmen zu der Stätte eingehen zu lassen, die nimmermehr entweiht werden wird, und an der nur solche Heiden weilen dürfen, welche, anstatt zu rauben und den heiligen Ort zu entweihen, von aller Unreinigkeit gesäubert ihre Schätze und Reichtümer zum Geschenk herbeibringen.

In mancher Beziehung steht diese Apokalypse mit ihrem einheitlichen Grundcharakter christlichen Anschauungen besonders nahe, viel näher als J^1, welche bereits in die Zeit des Christentums fällt. Aber dennoch ist es sehr spürbar, dafs ihre Abfassung über ein halbes Jahrhundert vor der Geburt Christi statt-

gefunden hat. Der scheinbare Universalismus derselben ist nicht der des Paulus; Israel und Jerusalem ist der Mittelpunkt der Völker, die Heiden sind nur unter gewissen Bedingungen und mit Beschränkungen zum Heile zugelassen; aufserhalb der heiligen Stadt ist der Ort für die Hunde (22, 15). Vor allem aber hat in dem Zukunftsbilde von J^2 der Messias keinen Platz. Sein Erscheinen 14, 14 ist, wenn überhaupt das einer Person, jedenfalls ein so wenig bedeutsames, dafs in dem Lobliede nach geschlagener Endschlacht vor den Thoren Jerusalems sein Name nicht einmal genannt wird. Gott wird gepriesen als *ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν*, seine *δικαιώματα* sind offenbar geworden, ihn werden alle Heiden nach Jerusalem kommend anbeten.

Die Apokalypse aus der Zeit des Caligula.

In jeder Beziehung anders ist die Grundstimmung, welche die in die Zeit des Caligula fallende Apokalypse, J^1, durchdringt, und es ist ein Zeichen von nicht sehr tief eindringender Forschung, dafs man, nachdem Völter gegen die Einheit der Apokalypse Einsprache erhoben hatte, alle Schwierigkeiten dieses Buches und vor allem den Mangel an Einheit der Grundanschauungen mit der Annahme von christlichen Interpolationen meinte beseitigt zu haben. Der Unterschied zwischen J^1 und J^2 ist kaum kleiner als der zwischen J^2 und U. Freilich, hier wie dort ist der in Frage kommende Gegensatz der zwischen Israel und der unter Roms Anführung stehenden Heidenwelt. Aber dieser Gegensatz ist in J^1 viel ausschliefslicher, ja von einer kaum zu überbietenden fanatischen Schärfe. Nur Israel steht im Buche des Lebens, nur Israel bleibt während der grofsen Endkatastrophe gerettet, die Heiden gehen sämtlich unter. Das irdische Jerusalem, natürlich mit dem Tempel, ist der Ort, wo das heilige Volk der zwölf Stämme die glückselige Zeit des tausendjährigen Reiches verlebt (20, 9), unter dem Regimente des Königs Messias, dessen himmlische Geburt der Seher beschreibt und in dessen Erscheinen aus dem Himmel die ganze Darstellung gipfelt.

So ruhig und gemäfsigt der Grundton von J^2 ist, so erregt und leidenschaftlich der in J^1. Wie der Verfasser von ersterer sieht auch der von J^1 die sieben Endplagen über die Welt herein-

brechen; aber mit besonderer Schärfe betont er, dafs dieselben nur den Heiden zum Schaden sein werden. Die Glieder des zwölfstämmigen Volkes werden von Gott gezeichnet, so dafs sie vor allem Leid gesichert sind; ihre Gebete um Errettung unterstützt ein Engel mit gottgefälligem Räucheropfer. Eine Plage nach der anderen bricht herein, Israel bleibt verschont; ein wunderbares Heuschreckenheer quält die Heiden, dafs sie am Leben verzagen; die Parther brechen mit ihren Rossescharen verderbenbringend aus ihren Grenzen und töten ein Drittel der Götzendiener, die trotz allem keine Bufse thun wollen. Da verkündet ein Engel, dafs die Zeit ein Ende hat und die Morgenröte der sehnsüchtig erwarteten Zukunft heraufzieht. Im Tempel zu Jerusalem erscheint das verheifsene Zeichen des Kommens des Messias, die Bundeslade, welche die Stätte der Anbetung wieder vollständig macht. Im Himmel wird der Messias geboren, Satan sucht ihn und damit die Hoffnung Israels zu vernichten; aber vergebens, Michael und sein Heer besiegt den Feind des heiligen Volkes, der, aus dem Himmel verbannt und an der Vernichtung des himmlischen Israel gehindert, nur noch die Möglichkeit hat, das irdische Volk Gottes zu bekriegen und während der kurzen Zeit, die ihm noch geblieben ist, wo möglich zu vernichten. Zu dem Ende giebt der Fürst dieser Welt alle seine Gewalt dem Vertreter der römischen Weltmacht, dessen Todeskrankheit er zum Staunen der ganzen Menschheit heilt. Nun beginnt dieser Kaiser, Caligula, vom Satan verführt, Gott und dessen Haus in Jerusalem zu lästern, indem er sich von allen Völkern als Gott anbeten läfst und auch von den Juden solche Anbetung im Tempel zu Jerusalem fordert. Bei diesem Treiben unterstützt den Caligula ein Zauberer, der aus der Nachbarschaft von Israel stammt und der den Juden um so verhafster ist, als er ihnen zu gleichen scheint, Simon Magus aus Samarien. Er bringt es fertig, dafs vor den Menschen durch seine Künste Blitze vom Himmel fallen, ja, dafs die Statue des Caligula sich wie ein lebendiges Wesen zeigt. Seinem Einflufs ist es zuzuschreiben, wenn der Kaiser mit Todesstrafen und mit Abschneidung von allem Handel die bedroht, welche nicht willig sind, ihn anzubeten und zum

Zeichen davon seinen Namen *Γάϊος Καῖσαρ* auf die Rechte oder die Stirn zu nehmen. — Dem widersetzt sich Israel wie ein Mann; des lebendigen Gottes Namen tragen sie auf ihren Stirnen, und als ein reines, aus den Heiden für Gott erkauftes Erstlingsopfer stehen sie da unter der Leitung eines wahren Propheten, jenes Gamaliel, in dem sich treue Gesetzeserfüllung und maſsvolle Weisheit den Feinden Israels gegenüber verkörpert hatte. Wie eine Herde Schafe sieht man sie, bereit zu sterben, wenn es um Gottes willen sein muſs. Auf sie weist eine Engelsstimme hin, um die Welt in ihrer Vergötterung des Caligula zur Besinnung zu bringen; ein zweiter Engel fliegt über die Völker dahin, um sie zum letzten Male zu mahnen, anstatt sich vor einem schwachen, sterblichen Menschen zu fürchten und ihm göttliche Ehre zu erweisen, Gott, den allmächtigen Schöpfer der Welt, anzubeten; ein dritter fügt die Drohung eines furchtbaren Gerichts für alle die Götzendiener hinzu. Umsonst, alle Völker, auſser Israel, haben den Kaiser angebetet und versammeln sich nun, die Widerspenstigen mit furchtbarer Heeresmacht zu vernichten. Dämonen rufen die Heere zusammen; bei Megiddo im Norden des Landes treffen sie zusammen; aber der Ort, wo Israel unter wunderbarem Beistand der himmlischen Mächte einst den Sisera schlug, wird jetzt dem Caligula und seiner Macht zu einer Stätte der Vernichtung. Aus dem Himmel sprengt mit blutrotem Gewande auf weiſsem Rosse Israels ersehnter Retter, der Messias, und hinter ihm des Himmels Heer. Ohne daſs Israel eine Hand rührt, wird die Riesenmacht der Feinde vernichtet, die Heere mit des Schwertes Schärfe, Caligula und seine Helfershelfer durch Sturz in den Feuersee, Satan durch Fesselung in der Unterwelt. Dann beginnt das glückselige tausendjährige Reich, wo Israel frei von Feinden in der geliebten Stadt lebt und seinem Gotte dient in seinem heiligen, von heidnischer Gewaltthat unentweiht gebliebenen Tempel. Nach dieser Zeit werden, von dem freigelassenen Satan verführt, die Heiden Israel bei Jerusalem zu besiegen sich rüsten, aber wieder werden sie, ohne daſs das Gottesvolk sich zu regen braucht, von Gott selbst durch himmlisches Feuer vernichtet. Dann findet das End-

gericht statt, und Israel, als im Lebensbuch verzeichnet, erhält sein Teil in der neuen Welt.

Die christliche Urapokalypse.

Etwa zwanzig Jahre sind vergangen. Anders als der Seher von J^1 erwartet hatte, ist Israel von dem wahnsinnigen Kaiser Caligula errettet worden; sein Tod im Januar des Jahres 41 kam der mit glühender Begeisterung ersehnten Schlacht bei Megiddo und dem Erscheinen des Messias zuvor. Schon damals gab es eine Richtung in Israel, welche den Messias nicht mit erwartete, weil er nach ihrer Überzeugung bereits erschienen war. Die Anhänger Jesu von Nazareth mehrten sich, und während in Israel der Gegensatz zu den Heiden ein immer schrofferer, die Betonung der einzigartigen Würde Jerusalems und des Tempels immer fanatischer wurde, folgte diese neue Richtung den Spuren ihres Meisters, wenn sie in einer der Grundstimmung von J^2 verwandten Weise die Teilnahme der Heiden am Heile behauptete, ja diese Ansicht bis dahin steigerte, dafs das Vorrecht Israels über der Betonung der Universalität des Heiles zu schwinden drohte. Auf diese Weise kam es dahin, dafs Israel, welches in J^2 und J^1 als verfolgt erscheint, zum Verfolger wurde. Aus dieser Lage stammt U. Ein gewisser Johannes, der Verfasser dieser Schrift, wendet sich an sieben Gemeinden Kleinasiens, die sich vornehmlich aus Heiden gebildet hatten, welche an den Messias Jesus gläubig geworden waren und des Heiles warteten, das der bringen würde, der, von seinem Volke ans Kreuz gebracht, in Bälde herrlich vom Himmel her wieder kommen sollte. Der Messias, welcher in J^2 in nebelhafter Ferne erscheint, in J^1 nur als der himmlische Erretter aus der letzten höchsten Not erwartet wird, steht hier ganz im Vordergrunde und vereinigt in sich das Bild des mit göttlichem Geiste begabten Propheten, des reinen und sanftmütigen Opferlammes und des mit göttlicher Macht ausgerüsteten himmlischen Königs. In den verschiedenen Erscheinungen als Menschensohn wie als geschlachtetes Lamm treten die Züge dieser Person in verschiedener Abstufung und Stärke hervor. Sein Wirken gilt nicht mehr Israel allein, sondern allen Völkern und Zungen; aus ihnen hat er sich und Gott seinem Vater durch

sein Blut ein heiliges Volk erkauft, das dazu bestimmt ist, zu werden, was Israel sein sollte, ein Königtum von Priestern. Dem Johannes thut er sich kund, nicht um zunächst sein Erscheinen zu Gericht und Rache seinen gläubigen Anhängern zu verheifsen, sondern um sie selbst in der Gegenwart zu vermahnen und zu richten und dadurch auf die Zukunft vorzubereiten. Es ist nicht zufällig, dafs Jesus bei Eröffnung des Buches der Zukunft als das ἀρνίον erscheint, in der Einleitung zu den sieben Sendschreiben dagegen als der gewaltige und furchtbare Menschensohn. Die Gemeinden, an die sein Wort sich richtet, sind zum Teil von den Juden blutig verfolgt und gedrängt worden, das Joch des Gesetzes auf sich zu nehmen. Jesus droht jenen nicht mit Gericht, sondern ermahnt seine Gläubigen, bis in den Tod getreu zu sein, und verheifst ihnen einerseits, dafs auch die Juden noch zu Anerkennung ihrer göttlichen Rechte kommen, und andererseits, dafs den Getreuen der Kranz des Lebens werde zu Teil werden. Eine Errettung von den Verfolgungen der Juden und den Leiden der Endzeit verspricht er um so weniger, als seine eigene Würde und Recht auf dem Blute ruhen, das er zum Heil der Menschen vergossen hat. Unbarmherziges Gericht verkündet er dagegen denen, die seinen Namen führen, ohne sich durch heiligen Wandel seiner wert zu erweisen. Wer in das unkeusche Wesen derer sich einläfst, die sich Nikolaiten nennen, wer in Üppigkeit die heiligen Gemeindemahle entweiht und durch Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten den Heiden sich gleich stellt, wer die herzliche Bruderliebe verleugnet, gegen den wird der Herr als furchtbarer Richter auftreten, der Herzen und Nieren prüft. Denen, welche sich den äufseren Anfeindungen und den Versuchungen zur Unsittlichkeit gegenüber als die durch Jesus Erlösten bewähren, steht himmlische Seligkeit, nicht ein Reich irdischer Macht und Herrlichkeit in Aussicht. Die Toten werden aus ihrem unerfreulichen Zwischenzustande aufstehen zu neuem Leben. Sie werden im oberen Heiligtum Gott dienen, das Lamm wird sie erfrischen auf himmlischer Weide, und Gott wird jede Thräne von ihrem Angesichte abwischen. — Der Gegensatz, um den es sich in U handelt,

ist wesentlich der zwischen Christen und Juden. Sind die nikolaitischen Irrtümer und was damit zusammenhängt, auch auf heidnisches Kultuswesen zurückzuführen, so zeigt sich doch nirgends ein feindlicher Gegensatz der heidnischen Welt oder des römischen Staates zu den christlichen Gemeinden. Vielmehr wird letzterer in dem Bilde des Reiters auf weissem Rosse 6, 1 als die über die Welt triumphierende Macht anerkannt, ohne dafs dieselbe irgendwie in übelem Lichte erscheint.

Der Redaktor.

Auf diesem Punkte tritt die totale Verschiedenheit der geschichtlichen Situation zu Tage, aus welcher der Redaktor der drei Apokalypsen schreibt. Die Gemeinde erduldet blutige Verfolgungen, aber nicht mehr von den Juden, deren kaum Erwähnung geschieht. Ihre Stadt liegt in Trümmern und wird in Bezug auf ihre Zerstörung und auf ihre Sünde, die in dem Kreuzestode Jesu gipfelte, Sodom und Aegypten genannt; 11, 8. Was die drei Apokalypsen vom Tempel in Jerusalem und seinen Altären berichten, versteht R von der himmlischen Wohnung Gottes und die begrenzte Zahl 144 000 aus Israel deutet er auf solche Leute aus der unzählbaren Christenschar, die sich durch Ehelosigkeit einen Stand besonderer Heiligkeit geschaffen haben. Der eigentliche Feind der Christen ist nicht mehr die Judenschaft, sondern die Heiden, der römische Staat; und so kommt es, dafs R vor allem in den Äufserungen von J^1 und J^2 Hinweise sucht und findet auf die Geschicke, welche seitens des römischen Staates den christlichen Gemeinden drohen. Und zwar handelt es sich hier besonders um *eine* Person, welche als Feind der Heiligen Gottes auftritt. R glaubt, dafs das Bild des Tieres aus J^1 auf sie hinweise, und aus den Zügen, welche er dieser Darstellung des Caligula hinzufügt, kann man mit vollständiger Deutlichkeit erkennen, an wen er denkt. Was J^1 von einem Heraufsteigen des Tieres aus dem Meere berichtet, versteht R von einem Kommen aus der Unterwelt; den Hinweis auf die schwere Krankheit des Caligula deutet er auf eine Wunde, welche das Tier zu den Toten gebracht hat, von wo es wunderbarerweise wiederkehren wird, und damit hat er deutlich genug auf den Christenmörder Nero hingewiesen, auf den

einen König der grofsen Stadt Rom, welche nun zu ihren alten Schandthaten die schrecklichste hinzugefügt erhält, dafs sie trunken sei vom Blute der Zeugen Jesu. Alle die, welche ihr Leben um Jesu willen in den Tod gegeben haben, sind nicht als Besiegte, sondern als Sieger zu beurteilen, denen Lohn und himmlischer Triumph nicht fehlen wird, während über Rom und die Heiden ein schreckliches Gericht ergeht. Der von den Toten wiederkehrende Nero wird in Verband mit zehn Königen fremder Völker an Rom thun, was er bereits bei seinen Lebzeiten versuchte; er wird aus Rache gegen seine Feinde die Stadt durch Feuersbrand zerstören. Dann aber wird er von dem wiedererscheinenden Jesus, dem Lamm, und den mit ihm erscheinenden Berufenen, Auserwählten und Gläubigen besiegt werden (17,14). Damit wird das Reich der Herrlichkeit auf Erden beginnen, in welchem die Gläubigen königlich über die Heiden herrschen werden. — Alle diese Anschauungen begreifen sich aus dem Anfang des zweiten oder dem Ende des ersten christlichen Jahrhunderts, worauf auch der Zug hinweist, dafs R die Gemeindeboten auf Gemeindebischöfe deutet, um von anderen Anzeichen vorläufig noch abzusehen.

3.

Beweis der Richtigkeit des geschichtlichen Bildes.

Nachdem das geschichtliche Bild, das nach meiner Anschauung die Apokalypse darbietet, im allgemeinen geschildert ist, wird die Frage eine Antwort fordern, ob diese ganz neue Auffassung des neutestamentlichen Buches berechtigt ist. Die Antwort ist zum Teil bereits durch die vorhergegangenen Untersuchungen gegeben, und jetzt handelt es sich nur darum, die fraglichen Punkte noch einmal in die richtige Beleuchtung zu stellen und mit einigen Nachträgen zu ergänzen. Allgemeines.

Der erste Abschnitt dieser Schrift ist dem Nachweise gewidmet gewesen, dafs die Apokalypse, auf die äufsere Gestalt ihrer

Komposition angesehen, nicht aus einer Feder stammen kann, sondern auf vier verschiedene Verfasser zurückzuführen ist. Diese Ausführung findet eine bedeutsame Unterstützung in der Thatsache, dafs die nach mehr äufserlichen Gründen litterarischer Komposition auseinandergelegten Stücke je einen einheitlichen Charakter zeigen und deutlich auf eine besondere geschichtliche Situation hinweisen. Diese Situationen sind aber nicht blofs an sich einheitlich, sondern schliefsen sich auch gegenseitig aus. Das erhellt besonders deutlich aus folgenden Punkten. J^2 zeigt den Gegensatz zwischen Juden und Heiden in mehr ethischer, J^1 in kultisch-gesetzlicher Weise, U zeigt den zwischen Juden und Christen, R den zwischen Christen und Heiden. Nach J^2 ist der Tempel zum Teil in der Gewalt der Heiden und wird im Jerusalem der Endzeit vollends verschwinden; nach J^1 konzentriert sich das Interesse um die drohende Entweihung des Tempels, der beim tausendjährigen Reiche den Mittelpunkt Israels bilden wird; nach U tritt der Tempel in Jerusalem ganz in den Hintergrund, nur eine populäre Wendung zeigt, dafs er noch existiert; nach R ist er längst zerstört, und von Sion und einem Tempel daselbst kann nur in Bezug auf den Himmel geredet werden. J^2 zeigt die messianische Erwartung in sehr unbestimmter Form; in J^1 dreht sich alles um die zukünftige Erscheinung des Messias; in U ist der Messias bereits erschienen und übt sein Amt als Richter zunächst gegen die eigenen Gläubigen; in R wird er erwartet als Richter über die Christenverfolger. In J^2 leidet Israel unter der Bedrückung der Heiden, in J^1 bietet Israel den Heiden Trotz und wird versichert, von allen Plagen der Endzeit verschont zu werden; in U verfolgen die Juden die Gemeinden Jesu; in R leiden die Christen unter der Verfolgung der Heiden. In J^2 erwartet man ein neues Jerusalem auf Erden ohne Tempel; in J^1 ein tausendjähriges Reich mit dem alten Jerusalem und Tempel und dann eine neue Welt; in U die himmlische Seligkeit; in R ein tausendjähriges Reich auf Erden und dann die Seligkeit im himmlischen Jerusalem. In J^2 nehmen auch die sich bekehrenden Heiden Teil am Heile; in J^1 werden alle Heiden vernichtet und nur Israel bleibt; in U

werden die Gläubigen aus allen Völkern selig, und Israel ist, falls es nicht gläubig wird, eine Synagoge des Satan; in R werden alle Gläubigen selig, vor anderen aber diejenigen, welche sich durch asketisches Leben, speziell Ehelosigkeit, auszeichnen.

Man erwäge diese Differenzen, die leicht noch zu vermehren wären, und man wird zugeben müssen, daſs die vollzogene Ausscheidung von vier Textarten aus der neutestamentlichen Apokalypse nicht zufällig sein kann.

Die genannten Unterschiede, welche das Gebiet der äuſseren Geschichte und das der religiösen (resp. theologischen) Anschauungen gleichmäſsig beherrschen, treten begreiflicherweise auch an anderen Orten zu Tage. Die gröſste Lebendigkeit und Unmittelbarkeit der Empfindung zeigt sich in J¹ und U. R hat aus Gründen, die sich von selbst verstehen, den Charakter eines mixtum compositum, in welchem die verschiedenartigsten Elemente vereinigt sind. Aber auch J² hat einen wenig unmittelbaren, vielmehr ruhig schriftgelehrten Charakter. Daſs dieses Urteil nicht auf Einbildung beruht, läſst sich an einem sehr deutlichen Beispiele zeigen. Die Frage, welche Form des Alten Testamentes die Verfasser der beiden jüdischen Apokalypsen gebraucht haben, den hebräischen Text oder die LXX, läſst sich bei J² auf Grund eines reichen Materials mit voller Sicherheit beantworten, während man darüber bei J¹ sehr zweifelhaft sein kann. Es zeigt diese Thatsache, daſs J² das Alte Testament in viel reicherer und direkterer Weise verwandt hat als der Verfasser von J¹, der wohl in der allgemeinen an das Alte Testament sich anschlieſsenden apokalyptischen Tradition steht, nicht aber seine Visionen in dem Maſse wie J² mosaikartig aus alttestamentlichen Stellen zusammengesetzt hat. Diese Behauptung fordert jedoch Beweise. Der Verfasser von J² hat, wie man von einem um 63 vor Christus in Palaestina schreibenden Schriftsteller nicht anders erwarten kann, den hebräischen Text und nicht die LXX benutzt. Darauf ist in der Erklärung selbst an verschiedenen Punkten hingewiesen, und ich kann mich hier mit der Aufzählung einer Reihe von Beweisstellen begnügen: 10,2 Ez. 2,9; 10,9 Ez. 3,14; 11,18 Ps. 2,1 (vgl. Nachtrag); 14,15 Joël 3,13; 15,3 Ex. 14,31;

Verhältnis zur LXX.

15, 3 f. Jer. 10, 7; 15, 6 λίνον Ez. 9, 2. 3. 11. 10, 2 etc.; 17, 1 Jer. 51, 13; 17, 1. 3 ἔρημος Jes. 21, 1; 17, 5 Jer. 50, 11 f.; 18, 1 Ez. 43, 2; 18, 2 Jes. 21, 9; 18, 2[b] Jes. 13, 21 f. Jer. 50, 39; 18, 4 Jer. 51, 45; 18, 7 βασίλισσα Jes. 47, 8. 5; 18, 19 Ez. 27, 30; 18, 20 Jer. 51, 48; 18, 22[b]. 23[a] Jer. 25, 10; 21, 24 Jes. 60, 3; 22, 3 Zach. 14, 11. So durchschlagend diese Stellen für den Gebrauch des hebräischen Textes in J² sind, so wenig ist aus J¹ zu gewinnen. 12, 9 befolgt die Übersetzung der LXX von Ps. 2, 9. Andererseits ist ἄψινθος 8, 11 vgl. mit Jer. 9, 14. 23, 15. Thren. 3, 9 in LXX nie Übersetzung von לַעֲנָה. Hier liegt allerdings eine Benutzung des hebräischen Textes vor, aber J¹ hat hier auch gerade das alte Plagenschema verwandt, und die Beziehung auf den Grundtext kommt nicht auf seine Rechnung; ähnlich kann es mit 10, 7[b] stehen, wo μυστήριον die Wiedergabe von סודו Amos 3, 7 ist, was LXX mit παιδείαν αὐτοῦ wiedergiebt; desgleichen 9, 21, wo die Reihenfolge der Gebote nicht die der LXX ist; endlich 10, 6 Dan. 10, 7; 20, 15 Dan. 12, 1; 9, 20 Dan. 5, 23, wo der Urtext (und Theodotion) stärker anklingt als LXX. 9, 20 ist jedoch auch Reminiscenz an Ps. 111, 3. 135, 15, und 12, 4 Dan. 8, 10 ist das Verhältnis zu Urtext (Theodotion) und LXX gerade das umgekehrte. Diese eigentümliche Stellung von J¹ und J² betreffs Benutzung des Alten Testamentes, die noch einer vollständigeren Untersuchung wert wäre, zeigt, wie man sich auch schliefslich zu dem Gebrauch der LXX durch J¹ stellen mag, deutlich den tiefgehenden Unterschied zwischen beiden Schriften. Dieses Urteil wird auch auf U auszudehnen sein. Hier ist, trotz der Abhängigkeit von der nicht auf LXX fufsenden apokalyptischen Tradition, die Benutzung der LXX offenbar. Interessant ist in der Beziehung gleich 5, 1 Ez. 2, 9. Das מְגִלַּת־סֵפֶר des Grundtextes giebt LXX wieder durch κεφαλὶς βιβλίου, woher das βιβλίον in U stammt, während J² 10, 2 βιβλαρίδιον liest. 6, 8 übersetzt U דֶּבֶר nach dem durchgehenden Gebrauch der LXX durch θάνατος (Ez. 14, 21), nicht durch λοιμός, das sich z. B. in den wichtigen Parallelen Matth. 24, 7. Luk. 21, 11 findet. 7, 17[b] giebt U die Stelle Jes. 25, 8 nach LXX wieder, welche דִּמְעָה mit πᾶν

δάκρυον übersetzt. Auch in der Wiedergabe von Jes. 49, 10 ist U 7, 16. 17[a] der LXX näher als dem Grundtexte. Von Theodotion findet sich keine Spur; vgl. 22, 11. Dan. 12, 9. Dafs sich über das Verhältnis des R zu LXX nichts Positives aufstellen läfst, ist bei dem geringeren Umfange der demselben zugehörigen Stücke wie bei seiner Abhängigkeit von so verschieden gearteten Schriften nicht zu verwundern. In 2, 27 schliefst er sich wie J^1 (12, 5) an LXX Ps. 2, 9 an, wenn auch frei. Die von LXX unabhängige Wiedergabe von Zach. 12, 10 in 1, 7 hat andere Gründe als die Abhängigkeit vom Urtexte; vgl. den 6. Paragraph dieses Abschnittes. Sichere Zeichen der Abhängigkeit von Theodotion fehlen; vgl. 1, 7. Dan. 7, 13; 10, 4. Dan. 12, 4; 11, 7. 13, 3. Dan. 7, 21; 20, 4. Dan. 7, 22. Was ist nun davon zu halten, dafs die einen, z. B. Ewald, behaupten, der Verfasser der Apokalypse gehe fast immer auf den hebräischen Grundtext zurück, dagegen die anderen, wie Lücke, keine Stelle weise auf das hebräische Original mit Notwendigkeit hin? Die verschiedene Stellung der Quellenschriften zur LXX ist ein nicht zu unterschätzendes Moment für den Nachweis der Richtigkeit der in dieser Untersuchung aufgestellten Ansicht über die neutestamentliche Apokalypse.

Eigentümlichkeit des Stiles.

Ist nun an diesem Punkte die Behauptung von der unzertrennbaren Einheit der Apokalypse zurückgewiesen, ja in ihr Gegenteil verkehrt, so fragt es sich, wie es mit der so häufig ausgespielten Stileinheit stehe. Völter hat sich wohlweislich gehütet, diesen schwierigen Punkt anzurühren. Er bemerkt im Vorwort zur zweiten Auflage seiner Schrift: „Eine besondere sprachliche Untersuchung der Schrift habe ich auch diesmal unterlassen. Ich habe auf Grund der Arbeiten von Ewald und Lücke die Meinung, dafs auf diesem Gebiete nicht viel zu erreichen sein dürfte. In jedem Fall werden diejenigen, auf welche die vorgebrachten Argumente keinen Eindruck machen, durch sprachliche Gründe sich erst recht nicht überzeugen lassen.“ Auch ich überschätze die sprachlichen Gründe nicht und würde es für verkehrt halten, wenn man eine sprachliche Untersuchung zur Basis der ganzen kritischen Arbeit an der Apokalypse machen wollte; andererseits

aber glaube ich, dafs das Fehlen eines sprachlichen Unterschiedes zwischen den fraglichen Quellenschriften oder das Fehlen einer Erklärung dieses Thatbestandes der Annahme der betreffenden Hypothese hinderlich sein mufs. In dieser Beziehung haben Vischer und Genossen einen sehr klugen Ausweg gefunden. Die behauptete Stileinheit ohne weiteres anerkennend, erklären sie dieselbe daraus, dafs der christliche Redaktor des jüdischen Buches eine Person sei mit dem griechischen Übersetzer des hebräischen Originals. So verlockend dieser Ausweg ist, so darf doch der Wunsch, eine faktische Schwierigkeit beseitigen zu können, nicht dahin führen, für Thatsachen blind zu sein. Nun habe ich nachgewiesen, dafs der Redaktor des Buches eine andere Person ist, als der Verfasser der christlichen Urapokalypse. Dafs die sieben Sendschreiben an die Gemeinden Kleinasiens ursprünglich hebräisch abgefafst seien, wird kein Vernünftiger behaupten wollen. Was die jüdische Apokalypse aus der Zeit Caligulas betrifft, so ist es zweifellos, dafs dieselbe griechisch geschrieben war. Der vollgültige Beweis dafür ist das Zahlenrätsel 13, 18. Wenn mir der Nachweis gelungen ist, dafs die ursprüngliche Zahl 616 und ihre Deutung *Γάϊος Καῖσαρ* lautet, so ist damit bewiesen, dafs der Verfasser griechisch geschrieben hat. Was endlich die Apokalypse aus der Zeit des Pompejus, J^2, betrifft, so ist die Annahme sehr naheliegend, dafs ihr ein hebräisches Original zu Grunde liege. Dafür spricht, von Einzelheiten abgesehen, die Parallele zu den salomonischen Psalmen, deren hebräischer Ursprung von Wellhausen nachgewiesen ist, und die Benutzung des hebräischen Textes des Alten Testamentes. Aber wie jene Psalmen in früher Zeit schon eine Übersetzung ins Griechische erfahren haben, so auch J^2. Dem R hat diese Schrift in griechischer Form vorgelegen. Dafür spricht sehr deutlich, wie S. 432 gezeigt ist, das eigentümliche Mifsverständnis von 14, 15 f. durch den Redaktor, was unmöglich gewesen wäre, hätte demselben das hebräische Original mit שלח für *βάλλειν* vorgelegen; sowie das *λίθον* 15, 6 und seine Konsequenzen; S. 438 f. Somit ist der schöne Ausweg, den Vischer vorgeschlagen hat, verlegt, und man hat auf andere

Gründe zu sinnen, welche die eigentümliche Einheitlichkeit des sehr eigentümlichen Stiles der neutestamentlichen Apokalypse erklären.

Mit Recht hat man bei dem Stile der Apokalypse zwei verschiedene Arten von Abweichungen von der gewöhnlichen neutestamentlichen Schreibweise unterschieden. Die einen erklären sich aus einer besonders starken Beeinflussung durch die hebräische Spracheigentümlichkeit; die anderen haben mit einer Abhängigkeit von der hebräischen Ausdrucksweise nichts zu thun, sondern sind sprachliche Anomalieen, welche die einen aus rhetorischen Gründen erklären, die anderen aus schriftstellerischem Ungeschick. Diese zweite Klasse der Abweichungen von der gewöhnlichen Ausdrucksweise springt am ersten in die Augen, und an sie denkt man meistens, wenn man von dem merkwürdigen Sprachcharakter der Apokalypse redet. In dieser Beziehung läfst sich nun gerade auf Grund der angestellten Quellenscheidung eine wichtige Beobachtung machen. Jene grellen sprachlichen Härten finden sich in ganz überwiegendem Mafse in Abschnitten, welche dem R angehören, oder in Stellen, in deren Text der R nachweislich eingegriffen hat. Beispiele der ersten Art sind: 1, 20. 2, 26. 3, 12 (doppelte Anomalie) 3, 21. 4, 1. 9, 12. 14. 10, 7. 8. 11, 1. 15. 13, 3. 14. 14, 3. 6. 12. 17, 3. 11. 19, 1. 20, 2. 4. 22, 19. Stellen, bei denen man zweifelhaft sein kann, wie weit der R in den Text eingegriffen hat, sind beispielsweise folgende: 1, 5. 7, 9. 9, 13. 11, 15. 13, 8. 14, 7. 9. 17, 4. 21, 9. Was sich sonst an hervorragenden sprachlichen Anomalieen in den Quellenschriften findet (wohin ich Stellen wie 2, 13. 6, 10. 8, 9. 11, 9 nicht rechne), beruht zum Teil auf ganz offenbaren Schreibfehlern wie 12, 7. 14, 19; zum Teil (1, 11. 2, 20. 4, 7 f. 5, 6. 13. 11, 4. 19, 14) gleicht dasselbe den sprachlichen Härten und Wunderlichkeiten, die sich in den dem R mit mehr oder weniger Sicherheit zugeschriebenen Stücken besonders reichlich finden. Aus diesen Beobachtungen glaube ich schliefsen zu dürfen, dafs die groben Verstöfse gegen die Grammatik, welche sich durch das ganze Buch hindurch finden, wesentlich auf die Rechnung des Redaktors kommen, dessen sprachliches Ungeschick auch an solchen Stellen hervortritt, wo nicht gerade Fehler vorliegen; vgl. z. B. die

Sprachliche Abnormitäten.

unbeholfene Ausdrucksweise in 8, 13. 13, 8. 14, 8. 10. 15, 5. 16, 19. 19, 15. 21, 9, wo eine Reihe von Genetiven auf einander folgt, von denen immer der eine den anderen regiert, oder die 19, 21 an *ἐν τῇ ῥομφαίᾳ* höchst ungeschickt angefügte Näherbestimmung *τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου τῇ ἐξελθούσῃ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ*; vgl. auch gleich die Eingangsworte 1, 1 f.; desgl. 11, 15. 18. 13, 4—7. 14, 11. 15, 2. 16, 10. 21, 27 u. a. Wie begreiflich, daſs der R bei dem Zusammenschreiben der drei Quellenschriften seine liederliche Behandlung der Sprache auf dieselben übertrug, und zwar auch in Stellen, bei denen sachliche Eigentümlichkeiten die fremde Hand nicht verraten. Hieraus, wie aus der vielfach sehr unsicheren Gestalt des Textes, wird sich ergeben, daſs eine Reinigung der Quellenschriften von diesen entstellenden Änderungen auſserordentlich schwer ist. In dem im Anhange mitgeteilten Texte habe ich deshalb, um nicht das wissenschaftlich Beweisbare mit bloſsen Vermutungen zu vermischen, jene Umgestaltungen des R ganz unberücksichtigt gelassen.

Hebraisierender Charakter des Stiles.

Was nun den hebraisierenden Charakter der Apokalypse betrifft, so ist es offenbar, daſs derselbe den Quellenschriften grundeigentümlich ist. Nach den in den beiden ersten Abschnitten angestellten Beobachtungen wird man daraus hoffentlich keinen Grund mehr für die Einheitlichkeit der Apokalypse entnehmen mögen. Es ist gezeigt, daſs das von den Verfassern gebrauchte Grundschema, wie die einzelnen Elemente, z. B. der indeklinable Gottesname 1, 4 vgl. 16, 5, in der ihnen vorliegenden apokalyptischen Litteratur ausgeprägt vorlagen, und andererseits war durch die frei oder aus visionärem Drange getroffene Wahl der apokalyptischen Form ein möglichstes Zurücktreten der individuellen Ausdrucksweise nicht sowohl geboten als gegeben. Man stelle sich vor, wie anders die Ermahnungen der sieben Sendschreiben stilisiert sein würden, wenn sie nicht von dem Menschensohne, sondern von Johannes selbst ausgesprochen wären. Wie sich — um an einem modernen Beispiele die Sache zu verdeutlichen — mit der Zeit ein Kanzelstil gebildet hat, der die individuelle Eigentümlichkeit der Mehrzahl der Kanzelredner vollständig unter-

drückt, sodafs man sich bei denselben oft genug über den Unterschied zwischen Prediger und Mensch verwundern mufs, so war mit den noch viel fester fixierten Formen der apokalyptischen Tradition für die Schriftsteller, welche im vollen Flusse dieser eigentümlichen Erscheinung standen, ein Zurücktreten ihrer individuellen Ausdrucksweise gegeben, und zwar nicht blofs, was die Gedanken, sondern was die Wortwahl und die Konstruktion der Sätze betrifft. Man erinnere sich auch der letztgenannten Eigentümlichkeit z. B. bei der Redeweise von Leuten, die aus irgend einem Anlasse von der Ausdrucksweise des gewöhnlichen Lebens zu der „Sprache Kanaans“ übergehen. Trotzdem findet sich auch in unseren Quellenschriften ein bemerkbarer Unterschied. J^2 ist am stärksten hebraisierend. Wenn Lücke behauptet: „Ein Beweis, dafs der Verfasser nicht rein hebräisch dachte, ist dies, dafs der Parallelismus der Glieder fast gar nicht hervortritt, weder der tautologische, noch der antithetische“, so ist er damit J^2 gegenüber im Unrecht. Die beiden grofsen Visionbilder über Babel und Jerusalem bewegen sich, zumal wenn man die ohne Rücksicht auf den Rhythmus der Rede eingeschobenen Zusätze des R beseitigt, fast durchweg im Parallelismus. Vgl. z. B. 17, 2 ff.:

μεϑ' ἧς ἐπόρνευσαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς,
καὶ ἐμεϑύσϑησαν οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν ἐκ τοῦ οἴνου τῆς πορνείας αὐτῆς.
καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι,
καὶ εἶδον γυναῖκα καϑημένην ἐπὶ ϑηρίον κόκκινον,
καὶ ἡ γυνὴ ἦν περιβεβλημένη πορφυροῦν καὶ κόκκινον,
καὶ κεχρυσωμένη χρυσῷ καὶ λίϑῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίταις,
ἔχουσα ποτήριον χρυσοῦν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς γέμων βδελυγμάτων
καὶ[1] . , . *τὰ ἀκάϑαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς.*

Desgleichen 21, 24 ff.:

καὶ περιπατήσουσιν τὰ ἔϑνη διὰ τοῦ φωτὸς αὐτῆς,

1) Text vermutlich korrumpiert.

καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς φέρουσιν τὴν δόξαν αὐτῶν
εἰς αὐτήν,
καὶ οἱ πυλῶνες αὐτῆς οὐ μὴ κλεισθῶσιν ἡμέρας
καὶ [1]) νὺξ οὐκ ἔσται ἐκεῖ,
καὶ οἴσουσιν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν τῶν ἐθνῶν εἰς
αὐτήν,
καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν κοινὸν καὶ ὁ ποιῶν
βδέλυγμα καὶ ψεῦδος.
καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύ-
σταλλον ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς,
καὶ τοῦ ποταμοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν ξύλον ζωῆς
ποιῶν καρποὺς δώδεκα,
κατὰ μῆνα ἕκαστον ἀποδιδοὺς τὸν καρπὸν αὐτοῦ,
καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν.

Diese Beispiele (vgl. bes. noch 18, 1 ff.) werden beides zeigen, den starken Zug zum Gebrauch des Gliederparallelismus in J² und die Störung desselben durch R. Dafs es wirklich Stildifferenzen in der Apokalypse giebt, kann man z. B. deutlich erkennen, wenn die Beschreibung des neuen Jerusalems von 22, 3ᵇ an durch R weiter fortgesetzt wird und nun auf einmal der parallele Bau der Sätze ein Ende hat.

Zeigt J² am stärksten den hebraisierenden Stil, so (um von R abzusehen, bei dem sich alles Mögliche mischt) U am geringsten, und zwar sind hier wieder die Sendschreiben am besten griechisch stilisiert, ein deutliches Kennzeichen dafür, dafs der Stil bedingt ist durch den Stoff und die gröfsere oder geringere Abhängigkeit von den stereotypen apokalyptischen Formen. Ferner versteht es sich von selbst, dafs je nach den verschiedenen geschichtlichen Beziehungen und religiösen Vorstellungen die Quellenschriften gewisse Begriffsreihen haben, welche nur je einer, oder je den christlichen und den jüdischen Partieen zukommen. Dafs πίστις, πιστός, ἄπιστος, ἀπόστολος, ἀρνεῖσθαι, γινώσκειν, δειλός, εἰδωλόθυτον, εἰρήνη, ἐκκλησία, θλῖψις, πατήρ von Gott

1) Der recip. Text νὺξ γάρ.

gebraucht, σφάττειν, ὑπομονή, χάρις u. a. nur in U, resp. R sich finden, ist ebenso begreiflich, als dafs Bezeichnungen Gottes wie βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν, ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ, ὅσιος u. a. J² vor J¹ voraus hat. Letztere vermeidet κύριος als Bezeichnung Gottes; vgl. 16, 14. 19, 15 mit 11, 17. 15, 3. 16, 7. 19, 6. 21, 22. Ist eine gründliche Verschiedenheit des Charakters der Quellenschriften nachgewiesen, so verstehen sich solche Verschiedenheiten von selbst, und es liegt kein dringendes Interesse vor, das Mafs des hiermit gegebenen Unterschiedes im einzelnen festzustellen. Jedenfalls geht es über die Grenzen, die diese Untersuchung sich stecken mufste, hinaus, wenn die Stilfrage hier anders behandelt wird als so, dafs man herausstellt, von derselben aus seien die auf breiter Basis gewonnenen Resultate über die Komposition der Apokalypse nicht umzustofsen. Jch behalte mir Einzelausführungen über diesen Punkt für später vor und bitte jetzt nur die Fachgenossen, zu versuchen, ob nicht von dem durch Feststellung der vier Verfasser der neutestamentlichen Apokalypse gewonnenen festen Punkte aus die Fragen bezüglich des Stiles und der Textgestalt dieses neutestamentlichen Buches fruchtbarer als bisher behandelt werden können.

4.

Die geschichtliche Bedeutung der beiden jüdischen Apokalypsen.

Mit dem Nachweis, dafs die Partieen der neutestamentlichen Apokalypse, welche mit J¹ und J² bezeichnet wurden, religiöse Produkte des späteren Judentums sind, hat man für die jüdische Geschichte ein paar Quellen gewonnen, die allerdings nichts wesentlich Neues bringen, aber doch die religiösen Erwägungen und Hoffnungen der betreffenden Zeitabschnitte in teilweise neuer Beleuchtung zeigen, und es will immerhin beachtet sein, dafs die wichtigsten uns erhaltenen jüdischen Apokalypsen, wenigstens nach wahrscheinlicher Datierung, in der Zeit des Pompejus und des Caligula eine Stelle für J² und J¹ freigelassen haben.

Die Pompejus-Apokalypse.

Am geringsten ist die geschichtliche Ausbeute aus J^2. Wir lernen aus diesem mit nicht sehr lebhaftem Affekte geschriebenen Schriftchen kaum etwas, was nicht die salomonischen Psalmen wärmer und kräftiger ausdrückten. Aber das allein schon ist von Bedeutung, dafs uns in einer aus jener Zeit stammenden und nachher offenbar viel gebrauchten Schrift ein so auffallend milder Geist entgegenweht, den man für christlich halten könnte, wenn nicht die unverkennbaren Charakterzüge des Judentums dieser Apokalypse aufgeprägt wären. Ein jeder Zug des Judentums zur Zeit Christi oder kurz vor derselben, der uns das Verhältnis Jesu zu den religiösen Anschauungen seiner Volksgenossen erhellt, mufs willkommen geheifsen werden. Der eigentümliche Charakter von J^2 ist aber um so bedeutsamer, als diese Schrift nicht aus essenischen Kreisen stammen kann, wie die Weihung nicht blofs des *ναός*, sondern auch des *θυσιαστήριον* 11, 1 beweist, so sehr auf diese Spur das Fehlen des Tempels im himmlischen Jerusalem 21, 22 locken könnte, was Havet (a. a. O. 316) gar zu der Behauptung verführt hat: „Ce verset (21, 22) suffit à prouver que le livre n'a pu être écrit, ni quand le Temple de Jérusalem subsistait encore, ni même à une époque voisine de celle où il fut détruit. Je ne crois pas que le Dieu des Juifs eût pris alors si facilement son parti de se passer de son Temple.“ Ferner fällt bei Beurteilung dieser Eigentümlichkeit von J^2 schwer ins Gewicht, dafs wir es hier mit einem Produkte nicht des hellenistischen, sondern des palaestinensischen Judentums zu thun haben, wie unter anderem aus der Thatsache erhellt, dafs der Verfasser den hebräischen Text des alten Testamentes und nicht die LXX benutzt.

Die Caligula-Apokalypse.

Sehr viel reicher ist die Ausbeute, welche J^1 für die Geschichte des Judentums und der Ursprünge der christlichen Kirche gewährt. Mit divinatorischem Scharfblick hat Theodor Mommsen, Römische Geschichte V, 520 ff., aus der Verwirrung der neutestamentlichen Apokalypse den Punkt herausgefunden, der die geschichtliche Bedeutung der J^1 zugeschriebenen Partieen zeigt. Er bemerkt: „Wichtiger ist es, der gangbaren Auffassung entgegenzutreten, als richte sich die Polemik gegen die römische Christen-

verfolgung und die Belagerung oder die Zerstörung Jerusalems, während sie doch durchaus ihre Spitze kehrt gegen das römische Provinzialregiment überhaupt und insbesondere den Kaiserkultus ... Was das Untier des Meeres und sein Ebenbild (?) und Werkzeug, das Untier des Landes, verschulden, ist nicht die Vergewaltigung der Stadt Jerusalem, welche nicht als ihre Missethat erscheint, ... sondern die göttliche Verehrung, welche die Heiden dem Untiere des Meeres zollen, welche das Untier des Landes für das des Meeres fordert und erzwingt; vor allem wird ihm vorgerückt das Begehren, jenem ein Bild zu machen." Einen tieferen Blick als uns die Berichte des Philo und Josephus in die Bewegungen der jüdischen Volksseele thun lassen für die Zeit, wo Caligula den Befehl gegeben hatte, seine Bildsäule in dem Tempel von Jerusalem aufzustellen, gewährt uns J^1. Mit Recht bemerkt Mommsen: „Auf das gleiche Unterfangen des Königs von Syrien Antiochus Epiphanes war die Makkabäererhebung gefolgt und die siegreiche Wiederherstellung des freien nationalen Staates. Jener Epiphanes, der Antimessias, welcher den Messias herbeiführt, wie der Prophet Daniel ihn, allerdings nachträglich, gezeichnet hatte, war seitdem jedem Juden das Urbild der Greuel." Jene Zeit mit ihrer Furcht und Hoffnung kehrte in den Tagen des Caligula wieder. „Mit glühenden Farben", sagt Mommsen, „zeichnet sich der jüdische Hafs des Kaisertums und des Kaiserkultus selbst in der Apokalypse Johannis." Philo und Josephus lassen begreiflicherweise dieses Moment in den Hintergrund treten und heben einerseits die Legalität der Juden, wie sie sich in ihren Opfern für den Kaiser spiegelt, hervor, andererseits ihre Gesetzestreue und ihre Willigkeit zu leiden und zu sterben. Dafs daneben im Volke noch andere Empfindungen lebendig waren, sprechen die Berichte des Petronius an Caligula (bei Philo a. a. O.) nicht undeutlich aus. Aber der furchtbare Hafs gegen Rom findet in J^1 noch seine eigentümliche Begrenzung und Vertiefung dadurch, dafs er in Verbindung steht mit der Messiaserwartung. Insofern bringt J^1 in das uns schon bekannte geschichtliche Bild einen neuen Zug von erschütternder Grofsartigkeit und Wildheit. Auch hier wird Israel dargestellt

als eine Herde von Opfertieren, die sich willig hinschlachten lassen würde ohne irgend welche Gegenwehr; aber es steht auf dem heiligen Berge Zion mit Gamaliel an der Spitze, sie alle versehen mit dem schützenden Namenszeichen Gottes. Es zeigt dies offenbar eine Stimmung, welche neben der anderen herging, die bei den dem Petronius nachgehenden, bittflehenden Scharen zu Tage trat. Neben dem kleinmütigen Volke, das erst nach des Petronius beruhigenden Worten und dem guten Omen des darauf folgenden Regengusses neuen Mut faſste, steht der Apokalyptiker, dessen Seele von gleicher Gesetzestreue, aber von gröſserem Glaubensmute erfüllt ist. Und was er in heiligem Zorn und Vertrauen ausspricht, wird damals auch noch in anderen Seelen gelebt haben. Er wird die Feder ergriffen haben im Herbste 40, als die Befürchtungen einer Heuschreckennot und Teuerung für das nächste Jahr und die Kunden von der Abberufung der Hälfte der Euphratarmee und dem Zuge des Caligula nach Syrien und Aegypten Schrecken über Schrecken nach Palaestina gebracht hatten. Für den Sommer des Jahres 41 mag er den Eintritt der durch die sieben Plagen vorbereiteten messianischen Katastrophe bei Megiddo erwartet haben und damit die ersehnte Zeit, wo der mit blutgefärbtem Gewande erscheinende Messias furchtbare Rache nehmen werde für alles, was Israel je von den Heiden und, wie man beim Blick auf das zweite Tier sagen darf, von den Samaritern zugefügt war. Fürwahr, man empfängt einen erschütternden Eindruck, wenn man die Geschichtsbahn durchläuft, welche von den Äuſserungen in J^2 bis zu denen in J^1 führt, und mehr noch, wenn man den Gegensatz ins Auge faſst zwischen den messianischen Erwartungen in J^1 und U!

Beziehung von J^1 zur neutestamentlichen Litteratur.

Trotz der Gröſse desselben ziehen sich, von der Arbeit des R abgesehen, Verbindungsfäden von dieser ausgeprägt und exclusiv jüdischen Apokalypse zu der christlichen Welt und Litteratur. Ein Einfluſs der in der Zeit des Caligula im jüdischen Volke wach gewordenen apokalyptischen Erwartungen findet sich noch an zwei anderen Stellen des Neuen Testamentes, deren Erklärung eben, weil man diesen Einfluſs nicht in genügender Weise erkennt, zu

den schwierigsten exegetischen Aufgaben gehört: die Parusierede Jesu Matth. 24, Marc. 13, Luk. 21 und der zweite Brief an die Thessalonicher. Ohne mich in die verwickelten Streitfragen über diese Abschnitte einzulassen, was den Rahmen dieser Untersuchungen über die Apokalypse weit überschreiten würde, mufs ich mich damit begnügen, positiv meine Ansichten auszuführen, resp. die Wege anzudeuten, welche die Forschung zur Lösung der fraglichen Schwierigkeiten einzuschlagen hat.

Jesu Parusierede.

Von Colani bis Wendt hat man die Behauptung aufgestellt, die Parusierede Jesu sei mit einem Stücke aus der jüdisch-apokalyptischen Litteratur verbunden, und Vischer hat sich auf diese Thatsache berufen, um dadurch seine Hypothese über die neutestamentliche Apokalypse zu decken. Es ist jene Behauptung in der That auch richtig. Nur darf man sich, um das eingefügte Stück auszusondern, nicht auf den schwankenden Boden modern theologischer Reflexionen begeben. Dahin mufs ich es auch rechnen, wenn Wendt (Die Lehre Jesu I, 17) bemerkt: „Die erstere Gedankenreihe [christlichen Ursprungs] ist ganz religiös christlich orientiert und hat vermöge dieser Eigenschaft eine dauernde Verwertbarkeit. . . . Der zweiten Gedankenreihe [jüdischen Ursprungs] dagegen fehlt die religiöse christliche Orientierung; die äufseren zeitgeschichtlichen Umstände, auf welche sie Bezug nimmt, gehören hier so sehr zum eigentlichen Gegenstande der gegebenen Voraussagung und Aufforderung, dafs man von ihnen gar nicht abstrahieren kann; der Inhalt läfst deshalb auch keine allgemeinere dauernde Verwertung zu.“ Gegen derartige bedenkliche Vermischung historischer und dogmatischer Gesichtspunkte habe ich in meiner Schrift über 2 Petrus und Judas im einzelnen wie im allgemeinen protestiert und freue mich, dafs noch letzthin von Baldensperger (Das Selbstbewufstsein Jesu p. V) sehr entschieden das innige Verflochtensein auch Jesu in die apokalyptischen Vorstellungen seiner Zeit betont ist. — Anstatt von der Form, welche Marcus der Parusierede gegeben hat, auszugehen, nehme ich meinen Ausgangspunkt bei Matthaeus; die folgende Untersuchung wird die Richtigkeit dieses Verfahrens herausstellen. Die Ausscheidung

der längst als fremdartig empfundenen Elemente bei Matth. 24 ist, zumal wenn man einen Einblick in die Zusammensetzung der Apokalypse gewonnen hat, so leicht als möglich, ja durch den Druck unserer Texte schon nahe gelegt. Das Stück Matth. 24, 15—28 ist, von kleinen redaktionellen Änderungen abgesehen, jüdischen Ursprunges; nicht seines apokalyptischen Charakters wegen, der in den zurückbleibenden Partieen ebenfalls vorhanden ist, sondern weil 24, 14 bis unmittelbar vor das Ende führt (eine vollständige Parallele zu der 6. Siegelvision in ihrem Verhältnis zum Folgenden!) und weil dann mit V. 15 zunächst eine lange Beschreibung von Ereignissen folgt, die in Jerusalem und Judaea spielen; und ferner, weil ein ähnliches Verhältnis von V. 27 f. zu V. 29 ff. besteht. Den genaueren Nachweis der Richtigkeit dieser Behauptung wird das Folgende bringen. Fassen wir den Abschnitt 24, 15—28 für sich ins Auge, so hat sich, trotz immer neuer Gegenreden, die Empfindung festgesetzt, dafs das Gebet um Bewahrung vor einer Flucht am Sabbath so sehr an die bei den Katastrophen der letzten Jahrhunderte oft bewiesene Strenge in Erfüllung des Sabbathgesetzes erinnere, dafs sich ein solches Wort aus dem Munde Jesu nicht verstehe. Was ferner das vielbesprochene *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* betrifft, so gehört doch ein ziemlicher Zwang der Verhältnisse dazu, um sich einzureden, hierunter seien die römischen Heere in Jerusalem oder im heiligen Lande oder derartiges zu verstehen. Ich weifs die durch den Wortlaut geforderte, absolut notwendige Deutung nicht besser wiederzugeben als mit Hofmanns Worten (Schriftbeweis II, 2 S. 632 f.): „Was Daniel mit dem Ausdrucke הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם (Dan. 11, 31) bezeichnet, wissen wir. Dafs an der vorliegenden Stelle *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* ebenso gemeint ist, lehren die Worte *ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ*. Man mufs sich dadurch, dafs an der entsprechenden, aber ganz anders gewendeten Stelle des Lukas *ἐρήμωσις* von der kriegerischen Zerstörung der heiligen Stadt gebraucht ist, nicht zu der Meinung verleiten lassen, als bedeute es auch in jener Zusammensetzung eine Verwüstung in demselben Sinne, etwa so, dafs ein Greuel zu verstehen wäre, welcher Jerusalems Schleifung in seinem Ge-

folge hat.“ Es berichtet somit der fragliche Abschnitt nicht das geringste von einer Zerstörung Jerusalems, sondern, wie Hofmann weiterhin mit Recht bemerkt, eine Entweihung des Tempels wie zur Zeit des Antiochus Epiphanes. Auf die hiermit verbundenen Verfolgungen bezieht sich die Aufforderung zur Flucht und was damit zusammenhängt. Die Deutung dieses Abschnittes auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer, auf welche schon das redaktionelle ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, 24, 15, ganz offenbar aber die Umformung dieses Berichtes bei Lukas hinweist, ist der Grund seiner Einfügung in die Rede Jesu gewesen, wo man von dem gleichen Ereignisse berichtet zu finden meinte. Faktisch ist davon nichts zu lesen. Wenn Jesus 24, 2 von dem Untergang des herrlichen Tempelbaues spricht, so denkt er dabei nicht an das Ereignis, an das natürlich spätere Leser direkt denken mufsten, die Zerstörung durch Titus, sondern an den Zusammensturz des Tempels bei den Himmel und Erde umwälzenden Naturereignissen, die mit der Parusie verbunden sind; vgl. 24, 7. 29. 35. Apok. 11, 13. 16, 18 ff. Dafs ihn die Jünger richtig verstanden haben, zeigt ihre Frage V. 3: πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος. Die scheinbare Zusammenfassung zweier ganz verschiedener Ereignisse in diesen Worten ist ebenso selbstverständlich, als dafs Jesus — zum beständigen Erstaunen der Erklärer — nicht mit einer Beschreibung der Zerstörung Jerusalems beginnt, sondern mit einer Beschreibung der dem Ende vorausgehenden Ereignisse, welche, wie bereits verschiedentlich bemerkt, ihre deutliche Parallele an den Siegelvisionen in U haben (über die Bedeutung dieser Parallele vgl. den nächsten Paragraph). — Aus dieser Eigentümlichkeit des Textes erklären sich sehr einfach die Abweichungen bei Marcus und Lukas. Bei ersterem lautet die Frage der Jünger 13, 4 nur: πότε ταῦτα ἔσται; καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα; bei Lukas 21, 7 wesentlich ebenso. In Marc. 13, 14 hat das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως seine Stelle nicht mehr am τόπος ἅγιος, sondern verallgemeinernd ὅπου οὐ δεῖ, und soll vielleicht auch durch das Maskulinum ἑστηκότα, statt ἑστηκός bei Matthaeus, anders gefafst

werden; bei Luk. 21, 20 ist die Deutung auf die Zerstörung Jerusalems vollständig geworden: *ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἱερουσαλήμ, τότε γνῶτε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς.* Dafs das Gebet um Bewahrung vor Flucht am Sabbath bei Marcus und Lukas weggefallen ist, begreift sich leicht; nicht minder die Streichung des scheinbar „proleptischen“ Hinweises auf die Parusie Matth. 24, 27 f.

Ohne für jetzt weiter die Konsequenzen zu verfolgen, welche sich aus dieser Erwägung für die synoptische Frage ergeben, wird es nötig sein, die Eigentümlichkeit des ausgeschiedenen jüdischen Stückes näher zu bestimmen. Dafs dasselbe nur aus der Zeit des Caligula stammen kann, bedarf keiner weiteren Erwägung, wenn man in demselben keine Weissagung zu finden vermag für eine noch zu erwartende ferne Zukunft, wo in dem neu auferbauten Tempel zu Jerusalem der Antitypus des Antiochus Epiphanes seine entweihenden Mafsregeln vornehmen wird. Das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* ist ursprünglich nichts anderes als die Statue des Caligula, deren Aufstellung für die nächste Zeit erwartet wird. Somit haben wir in Matth. 24, 15—28 ein höchst interessantes Seitenstück zu J¹, und es verlohnt sich, das Verhältnis der beiden Schriften zu einander genauer festzustellen.

Ein tiefgreifender Unterschied springt in die Augen: Während in J¹ der Glaube herrscht, dafs das Bild des Imperators im Tempel nicht zur Aufstellung kommen, dafs vielmehr das heranrückende feindliche Heer auf dem Gebirge bei Megiddo durch den Messias seinen Untergang finden werde, sieht der Verfasser jener anderen Schrift die Aufstellung der Statue voraus und erwartet eine vollständige Wiederholung der Ereignisse unter Antiochus Epiphanes. Es ist möglich, dafs diese herabgestimmten Hoffnungen ein Zeichen für den später als J¹ fallenden Ursprung des apokalyptischen Stückes sind. Die vergeblichen Bitten des Volkes vor Petronius, die sich steigernde Not der ökonomischen Lage, der nahende Winter u. a. machen es begreiflich, dafs man sich immer mehr darauf gefafst machte, eine Zeit schwerer Trübsal wie in den Tagen des Antiochus Epiphanes durchzumachen, wo

man auf das Gebirge und in die Wüste floh, um den Greueln des Götzendienstes und der Verfolgung der Heiden zu entgehen (vgl. 1 Makk. 2, 27 ff. mit Matth. 24, 16 ff.). — Daneben steht aber freilich auch hier die messianische Hoffnung. An die Warnung vor Pseudomessiassen und Pseudopropheten mit ihrem verführenden Zauberwesen (man beachte die Parallele zu Apok. 13, 13 ff.) schliefst sich der Hinweis auf die Erscheinung des rettenden Menschensohnes, welche dem den ganzen Himmel erleuchtenden Blitze vergleichbar sein wird. Die Parallele zu der mit Blitzen eingeleiteten lichten Erscheinung des Messias und seines weifsstrahlenden Heeres in J[1] ist ebensowenig zufällig, als die der Worte Matth. 24, 28: *ὅπου ἐὰν τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί*, zu Apok. 19, 17 ff. In dem jetzigen Zusammenhange steht jene Bemerkung (wie man dieselbe auch erklären mag) allerdings so rätselhaft abgerissen, dafs man sich über die Verwendung Luk. 17, 37 nicht wundern darf. Ob die besprochene synoptische Apokalypse von J[1] abhängig sei, wird man bei der geringen Basis der Untersuchung unentschieden lassen müssen. So viel aber zeigt sich, dafs in jener Zeit furchtbarer Spannung die Ausführungen der Verfasser von J[1] und dem synoptischen Stücke eben das, was in den Gemütern lebte, zur Äufserung brachten.

Dafs auf die Ereignisse dieser Zeit auch die bekannte apokalyptische Schilderung 2 Thess. 2 hinweise, hat Hofmann ebenfalls richtig erkannt; vgl. Die heilige Schrift N. T. I, 315 f. Ich kann mich jetzt nicht mit dem Ursprung des genannten Briefes beschäftigen. Nur einen Beitrag zur Lösung des hier vorliegenden Problems kann ich es nennen, wenn ich auf den Ursprung des apokalyptischen Abschnittes Kap. 2 hinweise, welchen der Verfasser dieses in vieler Beziehung rätselhaften Briefes verwendet hat. Man behauptet, die Vorstellungen dieses Briefes über den Antichrist seien vor allem aus Apok. 13 und 19 geflossen. Es liegt hierin ein den betreffenden Gelehrten wohl kaum zum Bewufstsein gekommenes Geständnis, dafs jene Abschnitte der Apokalypse auf Caligula zu deuten seien; und insofern kann ich mir diese Behauptung wohl gefallen lassen. Richtig ist sie indes nicht. Wenn es

Der zweite Thessalonicherbrief.

2 Thess. 2, 3 f. heifst: *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι, ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεός*, so ist vor allem gewifs, dafs die charakteristischen Züge dieses Bildes nicht auf Antiochus Epiphanes, sondern auf Caligula weisen. Auf diesen passen sie schlagend, wie nach den Ausführungen zu Ap. 13 nicht mehr bewiesen zu werden braucht — mit Ausnahme desjenigen, dafs er sich wirklich in den Tempel Gottes (was natürlich nur der in Jerusalem sein kann) setzt. Redet nun unser Abschnitt von solchem Ereignis als einem zukünftigen, so liegt keine Vermutung näher, als dafs derselbe aus dem Jahre 40 stammt, also aus einer Zeit, wo die Juden die Aufstellung der Kaiserstatue im Tempel befürchteten. Es liegt dann hier dieselbe Anschauung vor, wie in dem besprochenen Stücke aus Matth. 24, wo auch im Gegensatz zu J^1 erwartet wird, dafs die Statue wirklich aufgestellt werden würde. Zu diesem starken Unterschiede von 2 Thess. 2 und J^1 tritt der andere hinsichtlich des Gerichtes über den Antichrist. Nach Ap. 19 wird derselbe gebunden und in den Feuersee geworfen; 2 Thess. 2, 8 heifst es dagegen mit christlicher Umgestaltung der Grundschrift: *ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ*. Die Vorstellung ist also eine viel geistigere als in Ap. 19, verwandt der in Ps. Sal. 17, 27. Somit wird man ein Recht zu der Behauptung haben, dafs 2 Thess. 2 nicht auf J^1, geschweige denn auf unsere neutestamentliche Apokalypse zurückweise, sondern auf eine dritte mehr oder weniger selbständige apokalyptische Äufserung aus der Zeit Caligulas. Die Parallelen unseres Abschnittes zu jenen beiden anderen Schriften sind sehr schlagend: Die Überhebung über jede Gottheit, die Entweihung des Tempels, die vom Satan erhaltene Macht, die betrügerischen Wunderzeichen, das Gericht durch den Messias. Vielleicht läfst sich so auch das rätselhafte *τὸ κατέχον*, resp. *ὁ κατέχων* erklären. Dafs es sich hier ebenso wie bei dem *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* nur um eine Person handelt, scheint mir zweifellos, und

ebenso, daſs diejenigen auf dem Irrwege sind, welche an jemanden denken, der die Wirkung des Nero aufhält, etwa Claudius. Mit Nero hat 2 Thess. so wenig zu schaffen als J[1], und nur durch Schuld der durch R verwirrten Erklärer hat sich auch hier dieses Gespenst eingeschlichen. Wenn das *μυστήριον τῆς ἀνομίας* bereits in Wirksamkeit begriffen ist, aber doch noch nicht entwickelt ist zu jener den Tempel beschimpfenden, vollendeten Offenbarung der Bosheit, so ist das einfach davon zu verstehen, daſs Caligula allerdings schon die Befehle gegeben hatte, seine Statuen in den Tempeln aufstellen zu lassen, daſs aber der Ausführung des Befehles für Jerusalem noch eine Person hindernd im Wege stand. Wer diese sei, kann man vermuten. Aristobul, der Bruder des Herodes Agrippa, nahm sich nach Joseph. Ant. XVIII, 8, 4 mit noch anderen Herodäern der Angelegenheit der Juden bei Petronius an und erlangte in der That, daſs derselbe sein Vorgehen gegen die Juden sistierte und noch einmal bei Caligula vorstellig wurde. Vielleicht ist auch an Herodes Agrippa selbst zu denken, der sich, allerdings etwas spät, seiner Stammesgenossen erinnerte und nach Rom reiste, um Caligula günstig zu stimmen; vgl. Joseph. XVIII, 8, 7 f. Philo, II, 584 ff. Grotius denkt an den Vorgänger des Petronius, den Vitellius. Jedenfalls fehlt es nicht an Material in den Berichten der beiden genanntne Schriftsteller, um auch den fraglichen Zug zu erklären. — Übrigens ist die Notwendigkeit der Deutung dieses Abschnittes auf Caligula und seine Zeit mit solchem Scharfsinn und solcher Gelehrsamkeit von Grotius ausgeführt worden, daſs sich dagegen die neueren Ausführungen über den fraglichen Abschnitt geradezu kläglich ausnehmen.

Je besser sich das apokalyptische Bild 2 Thess. 2 aus der Geschichte des Caligula erklären läſst, um so rätselhafter muſs es erscheinen, wie dasselbe in einem unter des Paulus Namen bekannten Briefe Verwendung finden konnte. Ohne das Problem an dieser Stelle lösen zu wollen, weise ich darauf hin, daſs hier eben eine Verwendung jüdischer Apokalyptik durch christliche Schriftsteller vorliegt, wie das bei J[1] und dem betreffenden Stücke aus Matth. 24 nachgewiesen ist. Läſst man den 2. Thessalonicher-

Brief aus dem Jahre 53 stammen, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dafs Paulus selbst jene Apokalypse verwandt hat. Erscheint das aus anderen Gründen bedenklich, so ist zu beachten, dafs es sich hier keinesfalls um ein gewöhnliches Falsifikat handeln kann, sondern um eine an den 1. Thessalonicherbrief eng sich anschliefsende Herausgabe jenes namenlos erschienenen Stückes, das man mit ebenso gutem Glauben als von Paulus stammend betrachten mochte, als man bei J^1 an Johannes und bei Matth. 24, 15—28 an Jesus dachte. Überdies ist zur Erklärung des Ursprunges von 2 Thess. noch ein Mittelweg möglich. Doch diese Erwägungen weiter auszuführen, mufs einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben. — Das Gesagte wird genügen zum Beweis, wie wichtig J^1 für die Geschichte des Urchristentums ist.

5.

Die geschichtliche Bedeutung der christlichen Urapokalypse.

Abfassungszeit.

Um die geschichtliche Bedeutung von U herauszustellen, ist es nötig, die Zeit der Abfassung derselben genauer zu bestimmen, als es erforderlich war, wo es sich um die Abgrenzung dieser Schrift gegen die beiden jüdischen Apokalypsen wie gegen den Redaktor handelte.

Betrachtete man die neutestamentliche Apokalypse als ein einheitliches Werk, so glaubte man ihre Abfassungszeit kurz vor die Zerstörung Jerusalems durch Titus oder in die Regierung Domitians setzen zu müssen. Erstere Ansicht gründet sich hauptsächlich darauf, dafs nach 11, 1 f. wohl eine Einnahme Jerusalems, nicht aber eine Zerstörung des Tempels erwartet wird, und dafs nach 17, 8—11 der Verfasser unter dem 6. Horne des Tieres, d. h. unter Galba oder, wenn dieser nicht mitgezählt wird, unter Vespasian gelebt haben müsse. Die Vertreter der anderen Ansicht verweisen, von dem Zeugis des Irenaeus V, 30, 3 abgesehen, auf die Christenverfolgungen in Asien, auf 11, 8 als eine Hindeutung auf die

schon geschehene Zerstörung Jerusalems, auf 18, 20, wonach die Apostel im allgemeinen schon gestorben seien, und auf die weitere Entwickelung der Gemeindeverfassung, welche sich in dem Ausdrucke ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας in der Bedeutung von ἐπίσκοπος kundgebe. Die erstgenannte Ansicht kann deshalb nicht auf U übertragen werden, weil 11, 1 ff. zu J² gehört, also aus der Zeit des Pompejus stammt, und 17, 8 ff. Ausführung des R ist, der die Nerosage von dem Standpunkte eines um den Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. Lebenden aus behandelt. Die zweite Ansicht ist in Bezug auf U abzuweisen, da von einem Patmos-Exil nur infolge falscher Erklärung der betreffenden Worte gesprochen werden kann und da von Heiden-Verfolgungen, Zerstörung Jerusalems, Tod der Apostel und Gemeindebischöfen höchstens R etwas berichtet. — Faſst man U für sich ins Auge, so wird man zur Annahme einer viel früheren Abfassungszeit geführt, als die Erklärer allgemein annehmen. Die sieben Briefe an jene paulinischen Gemeinden Kleinasiens können nicht wohl geschrieben sein, so lange Paulus dort noch thätig war, sondern erst nach seiner Gefangennehmung, das wäre im Jahre 58, höchstens 57. Damit ist der terminus a quo für die Abfassung gegeben. Ein terminus ad quem wird dadurch festgestellt, daſs die Stelle 6, 9 voraussetzt, daſs der Tempel in Jerusalem mit dem Brandopferaltar noch steht, den 4 Esra nicht mehr nennt; vgl. S. 299 f. Übrigens findet sich nirgends eine Andeutung auf den jüdischen Krieg, und es lieſse sich doch erwarten, daſs Johannes in seiner Polemik gegen die συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ auf das Gericht über die Juden hinweisen würde, mit dem sie Gott gezeichnet habe, wenn dasselbe schon eingetreten wäre. Hat sich doch eine spätere Hand gemüſsigt gefunden, zu des Paulus Polemik gegen die jüdischen Christenverfolger in 1 Thess. 2 die auf Jerusalems Zerstörung hinweisende Bemerkung hinzuzufügen: ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος (1 Thess. 2, 16). Ferner fehlt jede Spur von einer Verfolgung der Christen durch die Heiden. Was man in dieser Beziehung aus 1, 9. 2, 13. 6, 3 f. 9 ff. herausgelesen hat, ist in der Erklärung der betreffenden Stellen zurückgewiesen, während andererseits auf die günstige Charakterisierung Roms 6, 1 ff.

aufmerksam gemacht ist. Damit ist gegeben, dafs U nicht nach der Neronischen Christenverfolgung geschrieben sein kann. Noch enger drängt sich die für die Abfassung mögliche Zeit zusammen, wenn man ein Gewicht darauf legen darf, dafs sich in dem Briefe an die Gemeinde zu Laodicea keine Anspielung findet an das Erdbeben, das im Jahre 61 diese Stadt vollständig zerstörte (vgl. Tacitus ann. 14, 27); im Gegenteil weist Johannes auf den Reichtum der Gemeinde und die dadurch bedingte Selbstgenügsamkeit hin (vgl. 3, 17 ff.). Wäre jenes furchtbare Ereignis bereits eingetreten gewesen, so hätte es mindestens sehr nahe gelegen, wenn die in sicherem Reichtum Lebenden auf jenes vernichtende Gericht warnend zurückgewiesen wären. Völter meint, dieses Ereignis müsse lange vor Abfassung der Sendschreiben stattgefunden haben. In jeder Beziehung wahrscheinlicher ist es, wenn es nach der Abfassung von U stattgefunden hat.

Verfasser. Eine noch genauere Bestimmung für die Entstehungszeit von U wird sich gewinnen lassen, wenn man die Frage nach dem Verfasser dieser Schrift in die Untersuchung hineinzieht. — Derselbe nennt sich Ἰωάννης (1, 4. 9. 22, 8) und charakterisiert sich 1, 9 als ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ. Das läfst, wie S. 236 f. bemerkt ist, nicht auf den Apostel Johannes schliefsen; selbst der R hat 1, 1 den Johannes nur als δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet. Die kirchliche Überlieferung von Justinus M. an kommt zunächst um so weniger in Betracht, als doch wohl von einem Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien vor dem Jahre 64 nicht die Rede sein kann. — Bleibt man zunächst bei den Personen stehen, welche im Neuen Testamente den Namen Ἰωάννης tragen, so kommt neben dem Apostel jener andere in Frage, welcher den Zunamen Marcus hat; Act. 12, 12. 25. 13, 5. 13. 15, 37. 39. Kol. 4, 10. Philem. 24. 2 Tim. 4, 11. 1 Petr. 5, 13. An zwei der genannten Stellen (Act. 13, 5. 13) heifst derselbe Ἰωάννης ohne jede Näherbestimmung, an dreien (Act. 12, 12. 25. 15, 37) Ἰωάννης ὁ καλούμενος (resp. ἐπικληθεὶς) Μάρκος, in den epistolischen Stellen wird er blofs als Μάρκος bezeichnet. Es fragt sich

nun, ob dieser Mann der Verfasser von U sein kann. Dionysius von Alexandrien bei Euseb. hist. eccl. VII, 25, 15 weist diese Vermutung ab mit der Bemerkung, nach Act. 13, 13 sei Johannes Marcus nicht mit Paulus nach Asien gegangen, sondern nach Jerusalem zurückgekehrt. Als ob das etwas für die spätere Zeit beweisen könnte! Dagegen ist von höchster Wichtigkeit, dafs Marcus in der caesareanischen Gefangenschaft, in welche nach meiner Überzeugung die Briefe an Philemon und die Kolosser fallen (auf die Frage nach der Gröfse eines echt paulinischen Kernes des letzteren Briefes kommt es hier nicht an), nicht blofs bei Paulus gewesen, sondern von demselben in seine kleinasiatischen Gemeinden entsandt ist. Dafs Marcus, der Vetter des Barnabas, sich thatsächlich in die von Paulus gestifteten kleinasiatischen Gemeinden begeben hat, ist nicht blofs die selbstverständliche Folgerung aus Kol. 4, 10, sondern erhellt auch aus 2 Tim. 4, 11, wo der in Ephesus oder sonstwo in den kleinasiatischen Städten sich aufhaltende Timotheus aufgefordert wird, den Marcus mit nach Rom zu bringen. Die Geschichtlichkeit der Situation, auf welche diese Notiz hinweist, ist nicht ohne weiteres durch die Annahme der paulinischen Abfassung jenes Briefes bedingt. Wie es sich damit auch verhalten mag, sicher war eine alte Tradition vorhanden, Johannes Marcus habe sich in jener Zeit in Kleinasien aufgehalten. Dafs er noch gegen das Jahr 70 hin dort geweilt habe, ist allerdings nirgends bezeugt. Dagegen ist zu beachten, dafs Marcus nach 1 Petr. 5, 13 an die kleinasiatischen Gemeinden Grüfse bestellen läfst. Ist Babylon 1 Petr. 5, 13 Rom, so schliefst sich diese Notiz vielleicht mit 2 Tim. 4, 11 zusammen. Mufs nun aus den oben besprochenen Gründen U in der Zeit zwischen 57 und 61 verfafst sein und geht aus den sehr allgemeinen Attributen, welche Johannes sich Ap. 1, 9 beilegt, hervor, dafs damals nicht zwei als Lehrer berühmte Johannes in den sieben Gemeinden gewirkt haben können, so wird man geradezu gezwungen, anzunehmen, Johannes Marcus sei der Verfasser von U. Was man dagegen vorbringt, ist nicht der Rede wert und durch die richtige Datierung von U im wesentlichen schon beseitigt. Auf jeden Fall

ist es ein falscher Schlufs, wenn man aus den paulinischen Stellen und aus 1 Petr. 5, 13 folgert, Johannes sei damals nur unter dem Namen Marcus bekannt gewesen. Dafs er von anderen kurz so bezeichnet wurde, ist selbstverständlich; dafs er sich selbst jedoch bei seinem ihm von Haus aus zugehörigen Namen zu nennen liebte, den er auch in der vortrefflichsten Quellenschrift der Apostelgeschichte führt, ist ebenso natürlich.

Zu den äufseren Zeugnissen für die Verfasserschaft des Johannes Marcus treten innere von nicht geringerem Gewichte. Der eigentümliche Charakter von U stimmt auffallend zu dem, was wir über Johannes Marcus wissen. Derselbe war von Geburt ein Jude, vielleicht aus Jerusalem (vgl. Act. 12, 12). Andererseits gehörte er zu denjenigen, welche gleich anfangs den Heidenaposteln Barnabas und Paulus zur Seite standen. Und wenn er auch gelegentlich den Unwillen des letzteren erregt hat (vgl. Act. 15, 39), so zeigt doch Kol. 4, 10, dafs die dadurch bewirkte Entfremdung von keiner Dauer war. Ein solcher Mann mochte allerdings eine Schrift schreiben, welche einerseits den jüdischen Charakter deutlich zur Schau trägt, andererseits aber ausgesprochen universalistisch geartet ist. — Hiervon wird nachher noch weiter die Rede sein. Die kirchliche Tradition, welche das ganze neutestamentliche Werk Johannes dem Evangelisten zuschreibt, wird später noch berücksichtigt werden. Ist nun Paulus etwa im Jahre 60 von Caesarea nach Rom gekommen, so wird Johannes Marcus in den Jahren 58 und 59 von Caesarea nach Kleinasien gegangen sein und im Jahre 60, also noch ein Decennium vor der Zerstörung Jerusalems, seine Apokalypse geschrieben haben.

Verhältnis von U zu den neutestamentlichen Schriften.

Die hiermit gewonnenen Resultate werden einerseits noch verstärkt und verdeutlicht werden, andererseits zur Aufhellung dunkeler Punkte des neutestamentlichen Zeitalters dienen, wenn wir das Verhältnis von U zu der neutestamentlichen Litteratur ins Auge fassen. In Betracht kommen dabei einerseits die paulinischen, andererseits die katholischen Briefe und die Synoptiker. Von einer Beziehung zu den Schriften, welche denselben Verfassernamen tragen, kann nicht die Rede sein.

Wenn der um das Jahr 60 schreibende Verfasser, der mit dem Paulus in näherer Beziehung gestanden hatte und sich mit seiner Schrift an paulinische Gemeinden wandte, Bekanntschaft mit paulinischen Briefen verriete, so wäre das nicht zu verwundern. Man hat denn auch auf eine ganze Reihe von Verwandtschaftspunkten hingewiesen, ist dabei aber, wie ich meine, etwas unvorsichtig verfahren. Um die Sache schnell klar zu legen, schliefse ich mich an das Register der Beziehungen zwischen der Apokalypse und den paulinischen Briefen an, welches Holtzmann in seiner Einleitung in das Neue Testament aufgestellt hat. Aus demselben sind zunächst die Stellen auszuscheiden, welche nur eine Verwandtschaft mit J^1, J^2 und R verraten. 1 Thess. 4, 16 *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ* hat allerdings eine Parallele an der Wendung des R 14, 13 *νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες*; die *ἄνω Ἱερουσαλήμ* Gal. 4, 26 berührt sich mit der Vorstellung vom himmlischen Jerusalem aus J^2 21, 10 ff., die auch in die Ausführungen des R (3, 12. 21, 2) übergegangen ist; nur ganz flüchtig erinnert Gal. 5, 19. 2 Kor. 12, 21 an Apoc. 17, 4 J^2 und 1 Kor. 6, 9—11 an die aus J^1, R und J^2 stammenden Stellen Apoc. 9, 21. 21, 8. 22, 11. 14. 15. Gar nicht berührt sich 1 Kor. 15, 51 f. mit Ap. 10, 7, denn das *μυστήριον* der letzten Posaune, die Auferstehung und Verwandlung, ist nicht identisch mit dem *μυστήριον*, auf welches J^1 in Anschlufs an Am. 3, 7 hinweist (vgl. S. 349); die Auferstehung findet, wie oben bereits bemerkt ist, nicht bei der siebenten Posaune statt, sondern viel später, nach dem tausendjährigen Reiche. Die Worte aber Ap. 10, 7: *ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ ἑβδόμου ἀγγέλου, ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν*, sind, wie nachgewiesen ist, nur ein Zusatz des R, der durch die Zusammenarbeitung von J^1 und J^2 in Kap. 10 und durch Zwischenschiebung des Abschnittes aus J^2 11, 1—13 notwendig geworden war. Dagegen erinnert 1 Kor. 15, 51 allerdings an die Posaunenengel aus J^1. 2 Kor. 5, 17 klingt an Ap. 21, 5 J^1, und 2 Kor. 6, 14—17 an Ap. 18, 4 J^2 an. Aber hier liegt es doch wohl auf der Hand, dafs das Original in Jes. 43, 19 und Jer. 51, 45 vorliegt. 2 Kor. 6, 16. 18 hat eine bemerkenswerte Ähn-

Die paulinischen Briefe.

lichkeit mit Ap. 21, 3. 7 R. Man sieht aus diesen Bemerkungen, wie mifslich es ist, gewisse Ähnlichkeiten zwischen zwei bekannten Schriftgruppen ohne weiteres auf Abhängigkeit der einen von der anderen zurückzuführen. Dasselbe Urteil wird sich bei einer Reihe von Gleichklängen in den paulinischen Briefen und U ergeben. Schon das halte ich für gewagt, eine Abhängigkeit der Grufsformeln Ap. 1, 4. 22, 21 von den paulinischen anzunehmen. Vor allem ist doch auf die bemerkbaren Unterschiede zwischen beiden zu achten: *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ τῶν ἁγίων* 22, 21 hat in keinem der unter des Paulus Namen überlieferten Briefe eine vollständige Parallele; in erhöhtem Mafse gilt das von dem Eingangsgrufse, wo von *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* abgesehen alles anders ist als in den paulinischen Parallelen: Die Reihenfolge derjenigen, von denen *χάρις καὶ εἰρήνη* herkommt (Gott, die sieben Geister, Jesus), die Einmündung in eine auf Jesus gehende Doxologie, die Bezeichnung Gottes und Jesu. Was letzteren Punkt anlangt, so beruft sich Holtzmann auf 1, 6: *τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ*. Aber abgesehen davon, dafs diese Wendung sich in einem ganz anderen Zusammenhange findet als in den paulinischen Grufsformeln, liegt doch der grofse Unterschied vor, dafs Gott nicht als *ὁ πατὴρ ἡμῶν*, sondern wie in den Zusätzen des R 2, 27. 3, 5. 21. 14, 1 als Jesu Vater bezeichnet wird. Was die Bezeichnung Jesu betrifft, so wäre eine schwache Verwandtschaft vorhanden, wenn in V. 5 *καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ* für den ursprünglichen Text anzusehen wäre. Allein wie ich bereits S. 257 angedeutet habe, liegt die Vermutung nahe genug, dafs hier der R seine Hand im Spiele gehabt hat, zumal da es die einzige Stelle ist, wo in U *Χριστός* neben *Ἰησοῦς* steht (vgl. aus U *Ἰησοῦς* allein 1, 9 bis. 19, 10. 22, 16. 20. 21; daher auch R 12, 17. 14, 12. 17, 6. 19, 10. 20, 4, daneben aber auch *Ἰησοῦς Χριστός* 1, 1. 2). Aber wie es sich damit auch verhalten mag — wenn es gewifs ist, dafs Paulus die Grufsform *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* nicht geschaffen, sondern derselben vielleicht gar eine von dem ursprünglichen an *χαίρειν* und שָׁלוֹם anknüpfenden Sinn abweichende Bedeutung gegeben hat (vgl. meine Untersuchungen zu

2 Petr. 1, 2, besonders S. 20 ff.), so ist nicht daran zu denken, dafs an dieser Stelle aus U eine Abhängigkeit von der paulinischen Litteratur hervortritt. Das Gleiche gilt von 1 Thess. 5, 2 verglichen mit Ap. 3, 3. Eine Beziehung auf Matth. 24, 42 f. ist um so wahrscheinlicher, als auch 1 Thess. 5, 2 bei den Lesern die Kenntnis dieses Herrenwortes vorausgesetzt scheint, und als, wie nachher noch erörtert wird, ein bedeutsamer Zusammenhang zwischen der grofsen Parusierede Jesu und den Ausführungen von U besteht. Die Ähnlichkeit von Ap. 6, 15 mit Gal. 3, 28 besteht bei absolut verschiedenem Gedankenzusammenhang in den Worten *δοῦλος καὶ ἐλεύθερος*. Findet man nun dieselbe Verbindung in J^1 13, 16. 19, 18, wo die zweite Stelle eine ähnliche Situation zeigt wie 6, 15, so erkennt man, dafs es sich hier um eine stereotype Wendung aus der jüdischen Litteratur handelt. Absolut von keiner Verwandtschaft kann die Rede sein, wenn U 3, 8 von der geöffneten Thüre zur *βασιλεία τοῦ θεοῦ* und 4, 1 von der zum Himmel redet, während Paulus 1 Kor. 16, 9. 2 Kor. 2, 12 von einer geöffneten Thüre für seine Missionsthätigkeit an gewissen Gemeinden schreibt; vgl. auch S. 267. Und nicht mehr als ein zufälliger Zusammenklang findet sich Apoc. 1, 18: *ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, und 2 Kor. 6, 9: *ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν*. — Am ersten liefse sich noch von einer Verwandtschaft reden bei den Aussagen über Jesus. Aber wie sich vom Charakteristischen der paulinischen Theologie kaum eine Spur findet, so sind die betreffenden Berührungen so allgemeiner Art, dafs sich ein sicherer Schlufs auf Beeinflussung des Ausdrucks durch die paulinischen Briefe nicht gewinnen läfst. Ap. 1, 5 und Gal. 2, 20 wird Jesus *ὁ ἀγαπῶν ἡμᾶς* genannt. Noch nicht einmal der Wortlaut ist der gleiche, wenn bei dem allgemeinen christlichen Gedanken von dem Opfertode Jesu U von dem *ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον* redet, Paulus dagegen sagt: *τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός*. Das Gleiche gilt von der Berührung zwischen 1 Kor. 6, 20. 7, 23 und Ap. 5, 9. (14, 4), wo bei Paulus ein ganz allgemeiner, aus dem alten Testamente stammender und ihm nichts weniger als eigentümlicher Ausdruck

gebraucht wird; vgl. meine Ausführungen zu 2 Petr. 2, 1. Etwas anders liegt die Sache bei 1 Kor. 15, 20. Kol. 1, 15. 18 in Vergleich mit Ap. 1, 5. 3, 14. Die nahe Verwandtschaft zwischen den fraglichen Stellen ist gewifs, und die Beobachtung, dafs gerade bei Abfassung des Kolosserbriefes Johannes Marcus in der Umgebung des Paulus war, macht es noch wahrscheinlicher, dafs er sich durch die dort ausgesprochenen christologischen Ausführungen hat beeinflussen lassen. Allein abgesehen davon, dafs es fraglich ist, ob Ap. 1, 5 nicht von dem R stark beeinflufst ist, mufs doch beachtet werden, dafs — nach meiner Überzeugung wenigstens — die Christologie des Kolosserbriefes keineswegs eine spezifisch paulinische oder gar nachpaulinische ist, sondern eine direkte Übertragung jüdisch-apokalyptischer Vorstellungen auf christliches Gebiet; so auch Weifs a. a. O. 387 not. Somit wage ich nicht, eine Abhängigkeit der christlichen Urapokalypse von den paulinischen Briefen zu behaupten, so naheliegend auch eine solche Annahme ist.

Es ist weniger die theologische Gedankenwelt, welche U und den paulinischen Briefen gemeinsam ist, als die äufsere geschichtliche Situation und die durch dieselbe bedingte persönliche Haltung der Verfasser. Die sieben Sendschreiben erinnern an den Kampf, den Paulus mit Juden und Judaisten durchgefochten hat, und es begreift sich wohl von dem Genossen des Barnabas und Paulus, dafs er jenen Pseudo-Juden gegenüber fest auf dem Standpunkt der Universalität des Christentums steht, obwohl man auf den seltsamen Gedanken gekommen ist, Paulus werde hier als Lügenapostel bekämpft; vgl. 2, 2 und dazu S. 250 ff. Wie einerseits die Schärfe des Gegensatzes zu den heidenfeindlichen Juden hinter den Äufserungen des Paulus nicht zurückbleibt, so findet sich andererseits, wie es von einem Juden nicht anders zu erwarten ist, die Hoffnung, dafs auch die jetzt noch widerstrebenden Juden zur Erkenntnis der Wahrheit kommen werden (3, 9). Andererseits gilt den Heiden die Forderung der Enthaltung von Götzenopfermahlzeiten und Hurerei, also das, worauf auch Paulus hielt. Als von einer Forderung der Urapostel ist von diesem *βάρος* (2, 24) nicht die Rede, und wenn sich gegen die Geschichtlichkeit der

Act. 15, 20 f. beschriebenen Form des sogenannten Aposteldekrets gewichtige Bedenken erheben, so ist allerdings mit Recht auch darauf hinzuweisen, dafs es sich Ap. 2, 24 nur um zwei von den vier dort genannten Stücken handelt. — Neben den Gegensatz zu dem partikularistischen Judentum tritt der zu dem in die Gemeinden sich eindrängenden libertinistischen Heidentum. Auch hier befolgt der Verfasser keine andere Praxis als die von Paulus bekannte, und ich weifs nicht, mit welchem Rechte man in Bezug auf den Verfasser von U sagen kann, die Anschauungen und Gewohnheiten paulinischer Gemeinden schienen ihm wenig sympathisch zu sein, um von den Auswüchsen derselben ganz zu geschweigen. Dagegen ist zuzugestehen, dafs sich in den uns erhaltenen paulinischen Briefen der Libertinismus in den christlichen Gemeinden noch nicht in so festen Formen zeigt wie in U. Die Parallele hierfür findet sich in dem zweiten Briefe des Petrus und dem Briefe des Judas.

Meine Bemühung, durch eine neue Behandlung dieser Schriften das Problem, das dieselben darbieten, seiner Lösung näher zu bringen, hat man bis jetzt auf der sogenannten kritischen Seite, allerdings mit Ausnahmen, als einen Fehlgriff betrachtet. Anstatt mich über die Art zu beklagen, mit der man kurzweg eine ernste Arbeit beiseite geschoben hat, will ich warten, ob man nicht noch Neigung empfinden wird, mein Buch gründlicher als bisher zu lesen und sich zu fragen, ob dasselbe nicht, selbst wenn man sein Endresultat meint abweisen zu müssen, allerlei herausgestellt hat, was man sich bei dem Fortgang der Erforschung des apostolischen Zeitalters zu Nutze machen könnte. Jetzt werde ich die Streitfrage nicht weiter streifen, als durch die Untersuchung über U gefordert wird. — Holtzmann bemerkt in Bezug auf die Abfassungszeit des zweiten Petrusbriefes: „Das sicherste Datum liegt in der Zeiterscheinung der antinomistischen Gnosis 2, 2. 10. 12—14. 18—22.“ Da er nun in den Libertinern der beiden fraglichen katholischen Briefe „Karpokratianer“ sieht, so ist ihm die Abfassungszeit im zweiten Jahrhundert sicher. Es ist nun sehr interessant zu beachten, wie man in Konsequenz dieser Anschauung

2 Petrus und Judas.

dahin gekommen ist, die unhaltbare Position aufzugeben, nach welcher die Apokalypse mit den Nikolaiten in das apostolische Zeitalter, die genannten Briefe aber in das zweite Jahrhundert gehören. Man erkennt an, dafs die Apokalypse, resp. die betreffenden Partieen derselben, jenen katholischen Briefen nachgeworfen werden müssen. Neben Holtzmann und Havet giebt Völter dieser Erkenntnis einen sehr deutlichen Ausdruck; vgl. a. a. O. S. 37 ff. Aber was wird man sagen, wenn nachgewiesen ist, U stamme aus dem Jahre 60, und an ein Herabrücken der betreffenden Abschnitte in die Mitte des zweiten Jahrhunderts sei nicht zu denken, da schon R nachweisbar spätestens in den Anfang des zweiten Jahrhunderts falle? Wenn die betreffenden Forscher ihren Satz, dafs jene Libertiner aus 2 Petrus und Judas das sicherste Zeichen zur Datierung jener Briefe seien, nun bei veränderter Sachlage nicht umstofsen wollen, so müssen sie anerkennen, dafs, da durch genaue Datierung von U für jene libertinistische Erscheinung in Kleinasien die Zeit um 60 fixiert ist, die Abfassungszeit jener Briefe eben hier zu suchen sei. — Ich habe mich bemüht nachzuweisen, dafs die Irrlehrer des 2. Petrus- und Judasbriefes keine Karpokratianer sein können (a. a. O. S. 503—511), dafs nur eine sehr üppige Phantasie aus den betreffenden Sätzen ein solches Resultat gewonnen hat. Zu dem dort gelieferten Beweise habe ich jetzt nichts hinzuzufügen, als die Bemerkung, dafs auf die Frage, wer von beiden die frühere Gestalt der Libertiner biete, der 2. Petrusbrief oder U, die Antwort auf ersteren lauten mufs. Zu dem Ende ist zu beachten, dafs die Nikolaiten in U charakterisiert sind als eine feste Gemeinschaft mit eigenem Namen. Ferner weist Jesus 2, 21 darauf hin, dafs er früher schon die Jezabel habe ermahnen lassen, Bufse zu thun, dafs es aber nichts gefruchtet habe. Und wenn die Kinder der Jezabel 2, 23 richtig als Hurenkinder gedeutet sind, so folgt ja daraus, dafs das Unwesen in jenen Gemeinden schon jahrelang gedauert haben mufs. Dafs in den uns erhaltenen Paulusbriefen davon nichts steht, erklärt sich einfach daraus, dafs in den betreffenden Gemeinden jenes Unwesen nicht statthatte, wie denn auch in den Schreiben nach Smyrna und Philadelphia

jener Richtung nicht gedacht ist. Wäre uns z. B. der Kol. 4, 16 erwähnte Brief des Paulus an die Gemeinde zu Laodicea erhalten, so würde die genannte Lücke vielleicht ausgefüllt sein. Man vergleiche nun mit den festen Verhältnissen der Libertiner in U die Notizen aus 2 Petr. 2 und Judas. Davon will ich nichts sagen, dafs nach 2 Petr. 2 die Libertiner in den betreffenden Gemeindekreis noch nicht eingedrungen sind, dafs aber ihr Auftreten erwartet wird. Denn waren sie dort nicht, so werden sie doch als an anderen Orten existierend vorausgesetzt. Aber als eine geschlossene Sekte erscheinen sie nicht. Speziell zeigt die Art, wie sie 2 Petr. 2, 14 f. Jud. 11 mit Balaam in Zusammenhang gebracht werden, dafs hierdurch nur e i n Zug ihres libertinistischen Treibens charakterisiert wird, während sich Ap. 2, 14 der terminus *ἡ διδαχὴ Βαλαάμ* mit *ἡ διδαχὴ τῶν Νικολαιτῶν* deckt. Ferner ist zu beachten, dafs der theoretische Zug, auf den man als ein Charakteristikum der späteren Zeit immer ein besonderes Gewicht gelegt hat, in U viel ausgeprägter vorliegt als in 2 Petrus und Judas. Eine Wendung von dem theoretisch gnostischen Charakter wie 2, 24: *οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ,* sucht man dort vergeblich.

Während nähere Beziehungen zwischen dem Inhalt von 2 Petrus-Judas und U nicht gerade bestehen, so giebt es keine Schrift des Neuen Testamentes, welche U in theologischer, resp. religiöser, Beziehung so verwandt ist als der erste unter Petrus Namen überlieferte Brief. Dieses Urteil ist direkt demjenigen entgegengesetzt, das von Soden (der erste Petrusbrief, Jahrbücher für protestantische Theologie IX, 486 f.) ausgesprochen hat: „Mit dem einzigen Erzeugnisse des palaestinensischen, urapostolischen Christentums, mit der Apokalypse, zeigt unser Brief nur geringe Berührungspunkte: die Bezeichnung der Christen als *δοῦλοι θεοῦ* (1 P. 2, 16. Ap. 1, 1 und häufig), als Priester (1 P. 2, 9. Ap. 1, 6) und Roms als Babylon (1 P. 5, 13. Ap. 14—18), endlich die Doxologie (1 P. 4, 11. Ap. 1, 6) ist alles, was beide Schriften gemein haben.“ Von diesen vier Fällen mufs ich nun noch den charakteristischsten, Babel-Rom, als J^2 resp. R zugehörig, streichen. Was dann bleibt, ist aber beson- 1. Petrus-Brief.

ders bei v. Sodens Darstellung der betreffenden Punkte so allgemein, dafs ich mich nicht einmal entschliefsen könnte, seiner in der ersten Hälfte des folgenden Citats liegenden Folgerung beizustimmen. Er meint: „Wenn sich hieraus auch mit Wahrscheinlichkeit auf eine Bekanntschaft des einen Schriftstellers mit dem Werke des anderen schliefsen läfst, so zeigt eine nähere Untersuchung alsbald, dafs die dogmatischen Anschauungen beider weit auseinander liegen und von einer Verwandtschaft trotz der Bekanntschaft jedenfalls nicht die Rede sein kann." Usteri (Wissenschaftlicher und praktischer Kommentar über den ersten Petrusbrief S. 309—311) ist dieser von v. Soden aufgestellten Behauptung prüfend nachgegangen und hat dieselbe als unrichtig herausgestellt. Ich sehe mich in der Lage, zumal da es sich bei mir nicht um die neutestamentliche Apokalypse sondern um U handelt, die Position Usteris noch zu verstärken. Von den zehn Punkten, aus denen v. Soden die völlige Verschiedenheit der dogmatischen Anschauungen der beiden fraglichen Schriftsteller nachweisen will, ist nur einer, der erste, richtig, dafs nämlich die Apokalypse die Bezeichnung *Ἰησοῦς* liebe, 1 Petrus dagegen dem paulinischen Ausdrucke *Χριστός*, resp. *Ἰησοῦς Χριστός* folge. Dieser Punkt mag in der That als Kennzeichen betrachtet werden für den tiefgreifenden Unterschied in beiden Schriften, sofern nämlich 1 Petrus in reichstem Mafse Beziehungen zur paulinischen Gedankensphäre (oder nach meiner Anschauung Abhängigkeiten von derselben) zeigt, U dagegen, wie S. 504 ff. gezeigt ist, so gut wie gar nicht. Dieser wichtige Unterschied wird unten noch eingehender berücksichtigt werden. — Nun aber die anderen neun Punkte! 1) die Apokalypse soll Jesus besonders in seinen menschlichen Beziehungen betrachten, Petrus dagegen als den verklärten Herrn (vgl. dagegen Usteri 309 f.). Wo zeigt sich denn ersteres in der Apokalypse? Oder kommt Jesus in den 4 ersten Kapiteln anders als der verklärte Herr in Frage? Wenn die Erscheinung des Lammes jene menschlichen Beziehungen ausdrücken soll, liegen dazu nicht gerade die Parallelen in 1 Petrus vor? Und wo finden sich in Apok. die gerade auf die irdische Erscheinung Jesu hin-

weisenden Ermahnungen zur Nachfolge Christi, welche in 1 Petr. so bedeutsam hervortreten? — 2) Im 1. Petrusbriefe soll das *πνεῦμα* fast als Hypostase vorgestellt sein, in der Apokalypse dagegen „noch ganz alttestamentlich“ als in den Propheten wirkender Geist Gottes. Ohne mich auf die Prüfung der Behauptung von der alttestamentlichen Anschauung über den Geist Gottes, geschweige denn auf die in diesem Satze liegende verkehrte Anschauung von dem alten Testamente als dem eigentlichen Quell für die urchristlichen Schriften einzulassen, möchte ich doch bemerken, dafs eine energischere Hypostasierung des siebenfältigen Gottesgeistes, als 1, 4 (vgl. auch 3, 1; R 4, 5. 5, 6) vorliegt, nicht wohl zu denken ist. Die Stellen aber 2, 7. 14. 17. 29. 3, 6. 13, 22. 14, 13. 19, 10. 22, 17, welche v. Soden wohl im Auge haben mag, gehören sämtlich dem R an, und überdies ist es sehr fraglich, ob nicht Usteri Recht hat, wenn er hier eine Weiterbildung des Gedankens 1 Petr. 1, 10—12 findet. — 3) Petrus soll die Auferstehung betonen, die Apokalypse dagegen nicht. Aber was hat es denn zu bedeuten, wenn am Tage des Gedächtnisses der Auferstehung Jesus dem Seher erscheint und sagt: *μὴ φοβοῦ· ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου*? Fafst nicht diese Selbstcharakteristik, durch die sich Jesus dem Johannes als den der Gemeinde bekannten Herrn vorstellt, gerade den Sieg über Tod und Unterwelt als den eigentlichen Hauptinhalt des Glaubens zusammen? Und ist nicht 2, 8 das Auferstehen Jesu aus Tod zum Leben der bis in den Tod getreuen Gemeinde das Unterpfand für die eigene Lebenshoffnung (2, 10), ganz wie in 1 Petr.? Man nenne doch die Stellen aus U, wo der Zweck der Ausführungen sonst noch eine Benutzung der Auferstehung nahe gelegt hätte! — 4) In der Apokalypse soll im Unterschied von 1 Petr. Jesus als Priester dargestellt sein. Aber wo denn? Die beiden Erscheinungen Jesu als Menschensohn und als Lamm sind zusammengesetzt aus verschiedenen Zügen. Aber neben der Wunde für das Opferblut des Lammes stehen die sieben Hörner als Symbol königlicher

licher Macht und die sieben Augen als Symbol prophetischer Erkenntnis. Der Menschensohn aber hat wohl ein weifses hochgegürtetes Gewand wie die Priester es haben, und die sieben Leuchter erinnern ja auch von fern an den siebenarmigen Tempelleuchter. Aber diese Züge ordnen sich dem deutlichen Bilde des in den Zustand himmlischer Verklärung und Herrschaft eingegangenen Messias ein, wie es der Verfasser von 1 Petr. selbstverständlich im wesentlichen auch gehabt hat; vgl. 3, 22. 5, 1. — 5) Nach 1 Petr. soll Gott, nach Apok. Jesus Weltrichter sein. — Wie man bei Annahme der Einheitlichkeit der Apokalypse das fragliche Verhältnis kurzweg so formulieren kann, ist mir rein unverständlich. Ist nicht in der einzig ausgeführten Gerichtsscene 20, 11—15 Gott der Richter, und wird nicht nach dem messianischen Gerichte bei Jerusalem 14, 14 ff. Gott gepriesen, dafs seine *δικαιώματα* offenbar geworden sind? Daneben findet sich natürlich der Messias, der die furchtbare Endschlacht schlägt. Was nun speziell U betrifft, so ist zunächst zu beachten, dafs das Gericht selbst nicht beschrieben wird. In der einleitenden Scene aber sagen die Menschen zu den Bergen: *πέσετε ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ κρύψατε ἡμᾶς ἀπὸ προσώπου τοῦ καθημένου ἐπὶ τῷ θρόνῳ, ὅτι ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καὶ τίς δύναται σταθῆναι* (6, 16 f.). Dafs der, welcher auf dem Throne sitzt, Gott ist, versteht sich von selbst; die Worte 6, 16 *καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου* sind mit seltener Einhelligkeit von den fraglichen Kritikern dem R zugesprochen. Und selbst wenn sie ihm nicht angehörten, läge die Sache nicht so, wie v. Soden behauptet, dafs Jesus der Weltrichter sei. Zunächst und vor allem ist es Gott. Wenn nun Jesus Ap. 1 auch mit richterlichen Attributen erscheint, so ist doch gezeigt worden, dafs diese Erscheinung eine symbolische Darstellung dessen ist, was Jesus den sieben Gemeinden zu sagen hat, resp. was er für sie bedeutet. Das Gericht aber, welches er als Herr seiner Gemeinde über sie ergehen lassen wird, fällt, wie gezeigt ist, nicht ohne weiteres mit dem Weltgerichte zusammen, sondern geht auf zeitliche Strafen und Belohnungen. Wenn 22, 12. 17. 7, 17 dieses auch auf die schliefsliche Vollendung bezogen wird,

so ist damit ein ganz allgemein christlicher Gedanke ausgesprochen, den der Verfasser von 1 Petr. selbstverständlich ebenso gehabt hat wie der von U. Es ist nicht richtig, den Wortlaut 1 Petr. 1, 17 so zu pressen, dafs als des Verfassers Meinung herauskommt, Gott im Unterschiede von Jesus werde vergelten nach den Werken; dem widerspricht 1 Petr. 5, 4, wo doch offenbar der Erzhirte Jesus als der gedacht ist, der den treuen Unterhirten *τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον* reicht. — 6) In der Apokalypse soll die Parusie Jesu farbenreich geschildert sein, während es sich in 1 Petr. nur um die Hoffnung auf dieselbe handelt. Diese Behauptung könnte mit der Bemerkung abgethan werden, dafs ein Brief eben keine Apokalypse ist. Dazu kommt nun aber, dafs U die Wiederkunft Jesu selbst gar nicht berichtet, sondern sie nur als nach der sechsten Siegelvision eintretend andeutet (vgl. S. 302 f.). Einen ergreifenderen Ausdruck aber der sehnsüchtigen Erwartung derselben, als er sich zum Schlufs von U findet, kenne ich überhaupt nicht. — 7) In der Apokalypse sollen die Gläubigen besonders als *ἅγιοι* bezeichnet werden, nie dagegen so in 1 Petr. — Dagegen genügt die Bemerkung, dafs in U dieser Ausdruck zur Bezeichnung der Frommen nicht mehr als 2 (resp. 1) Mal sich findet: 22, 11: *καὶ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι*, wo es sich um Reproduktion von LXX Dan. 12, 9 handelt, und 22, 21, wo es, wie S. 311 gezeigt ist, noch fraglich ist, wie man zu lesen hat, ob *μετὰ πάντων* oder *μετὰ τῶν ἁγίων*. Dafs in dem vorliegenden Texte letztere Lesart die richtige sein wird, ist oben zu erweisen gesucht; ob sie aber nicht etwa durch R hineingekommen ist, mufs dahingestellt bleiben, da die andere Möglichkeit ebenso nahe liegt, dafs sie den Gedanken der letzten Worte Jesu in derselben Weise nachklingen läfst, wie die ihr vorausgehenden Worte die Bitte des Sehers 22, 20. Auf jeden Fall ist *ἅγιος* keine besonders von U beliebte Bezeichnung der Christen und kann umsoweniger den Verräter eines anderen Gedankenkreises als den in 1 Petr. abgeben, als sich dort 1, 15 f. die Aufforderung findet, heilig zu sein, und als 2, 5. 9 die Leser bezeichnet werden als *ἱεράτευμα ἅγιον* und *ἔθνος ἅγιον*. — 8) In der Apokalypse sollen die bedeut-

samen Begriffe des 1. Petrusbriefes *πιστεύειν* und *ἐλπίζειν* fehlen. Was letzteren betrifft, so ist es richtig, daſs sich dieser zweimal im ersten Petrusbrief vorkommende Begriff (dazu noch dreimal *ἐλπίς*) in der Apokalypse nicht findet; wohl aber findet sich die Sache. Oder worauf anders als auf die christliche Hoffnung deuten Stellen wie 2, 2. 19. 3, 2. 22, 20? Was ersteren betrifft, so kommt allerdings *πιστεύειν* nicht vor, wohl aber *πίστις* (2, 13. 19) und *πιστός* (2, 10. 13. 3, 14), von den Stellen des R ganz abgesehen, und zwar in dem der Verwendung bei Petrus nahe verwandten Sinne der standhaften, zuversichtlichen Treue zu Jesus. — 9) In der Apok. soll im Gegensatz zu 1 Petr. auf die Werke ein besonderer Nachdruck gelegt sein. Hiermit ist ein Punkt berührt, der für U charakteristisch ist; vgl. 2, 2. 5. 6. 9. 13. 19. 22. 23. 3, 1. 2. 8. 15. 22, 12. Aber auch 1 Petr. 1, 17 wird das Gericht vollzogen *κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον*, wie andererseits 2, 12 Gott am Tage der Heimsuchung der *καλὰ ἔργα* der Christen wegen gepriesen wird. Wie kann da von einer verschiedenen theologischen Anschauung die Rede sein? Zudem zielt der ganze Brief wie die sieben Sendschreiben auf praktische Bewährung des Christentums. Bei beiden Schriftstellern aber handelt es sich bezüglich der guten Werke nicht um Gesetzeswerke, sondern um eine Bewährung der Gemeinden als derjenigen, welche durch Jesu erlösendes Blutvergieſsen zu einem heiligen priesterlichen Volke gemacht sind.[1])

Das sind die v. Sodenschen Gründe, die ich um der Wichtigkeit der Frage willen eingehend widerlegen muſste. Wie steht es nun mit seiner Bemerkung: „Wie solch durchgehende Differenzen zwischen dem einzig sicheren Denkmal des urapostolischen palaestinensischen Christentums und einem Briefe des Apostels Petrus, des langjährigen Hauptes desselben, zu begreifen sind, mögen die Verteidiger der Echtheit des letzteren erklären"? Ich denke, Usteri wird Recht behalten, wenn er behauptet: „Die von v. Soden geltend gemachten Differenzen sind also keine eine ganz andere

1) Der Ausdruck *τηρεῖν τὰ ἔργα μου* Ap. 2, 26, auf welchen Usteri Gewicht legt, gehört dem R zu.

christliche Anschauung verratenden Gegensätze.“ Im Gegenteil, es wird sich schon gezeigt haben, daſs es nicht an wichtigen Berührungspunkten zwischen beiden Schriften fehlt. Zu den genannten sind nun aber noch verschiedene andere hinzuzufügen. Wenn Jesus in U bezeichnet wird als das geschlachtete Lamm, das durch den Kaufpreis seines Blutes Leute aus allen Völkern zu einem königlichen Priestertum erkauft habe, damit dieselben Gott Opfer bringen (vgl. 1, 5 f. 5, 9 f. 7, 15), so findet sich die Verknüpfung dieser drei charakteristischen Momente nirgends anders im Neuen Testamente als im 1. Petrus-Briefe; vgl. 1, 18 f. 2, 9. Wenn Jesus einerseits als geschlachtetes Lamm, andererseits als Hirte bezeichnet wird, der die Seinen weidet (Ap. 5, 6. 7, 17), so bietet auch für diese eigentümliche Kombination 1 Petr. 1, 19. 2, 23—25 eine Parallele. Jesu wird in U höchste Verehrung erwiesen: Die Einleitung 1, 3—6 schlieſst mit einer nicht auf Gott, sondern auf Jesus gehenden Doxologie, und in Kap. 5 erschallen ihm Lobgesänge, von denen man gesagt hat, daſs sie ihn scheinbar über Gott erheben, und an denen das himmlische Heer bis zu den höchsten Engeln teilnimmt. Auch 1 Petr. 4, 11 läuft in die gleiche Doxologie aus, und von Christus heiſst es 3, 22: ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ ϑεοῦ, πορευϑεὶς εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων. Wie mit diesen Worten zugleich Christi Herrschaft über die Welt ausgesagt wird, so wird ihm Präexistenz zugeschrieben, nicht bloſs ideale, wie man aus 1 Petr. 1, 20 schlieſsen möchte, sondern reale, wie daraus folgt, daſs nach 1, 11 der Geist Christi bereits in den Propheten des alten Bundes wirkte (vgl. der Kürze wegen die Ausführungen von Usteri a. a. O. 44 f. gegen Weiſs). Auch dieses entspricht den Ausführungen von U, sofern sich Jesus τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος 1, 17. 22, 13 und ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ ϑεοῦ 2, 14 nennt. — Von anderen Beziehungen zwischen beiden Schriften sei noch genannt, daſs, wie in den sieben Sendschreiben, so auch 1 Petr. 1, 2 das rechte Verhalten als ein Gehorsam gegen Jesu Befehl dargestellt wird. Die Ap. 2, 4 f. so dringend geforderte und

2, 19 vornehmlich anerkannte Bruderliebe wird auch 1 Petr. 1, 22. 2, 17. 3, 8 ff. 4, 8 mit gleicher Entschiedenheit betont; die Mahnung zur Wachsamkeit Ap. 3, 3 findet sich 1 Petr. 5, 8. Die Warnung gegen Üppigkeit 3, 14 ff. wird 1 Petr. 3, 2 ff. speziell gegen die Frauen gekehrt, und wenn Ap. 3, 18 der geistige Besitz, den sich die üppige Gemeinde von Jesus geben lassen soll an Stelle ihres irdischen Reichtums, *χρυσίον πεπυρωμένον ἐκ πυρός* genannt wird, so bezeichnet Petrus 1, 7 den in Trübsal bewährten Glauben als *πολυτιμότερον χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ δὲ πυρὸς δοκιμαζομένου.* Durch die *πίστις* wird nach 1 Petr. 1, 5 der Christ zur Seligkeit bewahrt, wo ihm Christus *τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον* giebt (5, 4), und der Gemeinde zu Smyrna sagt Jesus Ap. 2, 10: *γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς.* Diese Seligkeit ist bei beiden eine himmlische 1 Petr. 1, 4. Ap. 7, 8 ff. und wird denen zu Teil, die in Trübsal bewährt sind; 1 Petr. 1, 6. 4, 12 f. Ap. 2, 10. 3, 10. 6, 9 ff. 7, 14.

Was die Verfolgungen anlangt, aus denen die Erlösten errettet werden sollen, so scheint allerdings auf den ersten Blick ein starker Unterschied vorhanden zu sein, sofern dieselben in U, wie nachgewiesen ist, von den Juden ausgehen, während man im 1. Petrus-Briefe deutlich die heidnischen Christenverfolgungen zu sehen meint und deshalb, da die Neronische Verfolgung auf Rom beschränkt blieb, die Abfassung dieses Briefes frühstens unter Domitian meint legen zu dürfen. Es ist nun zunächst zu beachten, dafs in beiden Schriften die Verfolgungen auf den Teufel zurückgeführt werden; vgl. 1 Petr. 5, 9 mit Ap. 2, 9. 10. 13. 3, 9. Nun werden 1 Petr. 5, 9 die *παθήματα*, welche die Leser auf Anlafs des *διάβολος* erdulden, mit solchen verglichen, welche *ἡ ἐν τῷ κόσμῳ ἀδελφότης* erduldet. Der Ausdruck ist dunkel. Usteri hat Recht, wenn er gegen Kühl bemerkt, jene Wendung sei nicht so viel wie die Bruderschaft *ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*, sondern die *ἐν τοῖς ἔθνεσιν.* Wenn dieses nun aber nicht ein ganz überflüssiger Zusatz sein soll, so müssen die Leser, wenigstens was die in vorliegender Stelle charakterisierte Leidenslage anlangt,

nicht als ἐν τῷ κόσμῳ befindlich gedacht sein — oder genauer, jene Brüder, auf deren gleiche Leiden hingewiesen wird, müssen gegenüber den Lesern als solche erscheinen, die vor anderen als ἐν τῷ κόσμῳ befindlich vorgestellt werden. Dann kann man, zumal bei Vergleichung der Parallelen aus der Apokalypse, kaum anders urteilen, als daſs der die Leser befeindende Teufel jüdische Verfolgungen in Scene gesetzt hat. Hierauf weist auch die Stelle 2,11f. hin. Die Leser werden als Mitglieder des idealen ἔθνος ἅγιον (2, 9), die aber als Fremdlinge zerstreut unter den Heiden leben (vgl. 2, 11 mit 1, 1) und deshalb der Verführung zu fleischlichem Lebenswandel besonders ausgesetzt sind (vgl. 4, 3), aufgefordert, ihren Wandel unter den Heiden als einen guten zu führen. Der Zweck dieser Mahnung ist, daſs die, welche jetzt den Lesern als Übelthätern Böses nachreden, daſs sie sich nämlich fleischlichen Begierden ergeben hätten, aus ihren guten Werken das Gegenteil ersehen und darob am Tage der Heimsuchung Gott preisen. Wer diese Verleumder seien, kann doch kaum zweifelhaft sein. Jedenfalls nicht die Heiden, die unmöglich den Christen deshalb Böses nachsagen können, weil sie sich mit ihnen in fleischlichem Wesen gemein gemacht haben, und von denen noch weniger gesagt werden kann, daſs sie am Tage der Heimsuchung Gott preisen werden. Denn wenn sie sich nicht bekehren (und davon steht hier nichts zu lesen), so wird der Tag der Gnadenheimsuchung Gottes für sie ein Tag des Gerichtes, an welchem ihnen das δοξάζειν schon vergehen soll. So bleibt denn nichts anderes übrig, als die Juden das Subjekt zu καταλαλοῦσιν sein zu lassen. Mag das den Lesern von heute unvermittelt vorkommen, so hat doch diese Empfindung ihren Grund nur darin, daſs wir die neutestamentlichen Briefe so wenig aus der Situation der Adressaten heraus lesen. Wer jene Lästerer und Verfolger waren, brauchte denen, die unter der Verfolgung zu leiden hatten, nicht erst gesagt zu werden. Es liegt hier derselbe Gedanke vor, den Jesus der Gemeinde zu Smyrna ausspricht 3, 9, er werde ihre jüdischen Gegner zur Anerkennung bringen, daſs ihnen der Eingang in das Reich, zu dem der Schlüssel Davids die Pforte öffnet, nicht

verschlossen bleiben solle. Andererseits aber erinnert die Warnung vor fleischlichen Sünden an den libertinistischen Gegensatz, in welchem die Gemeinden der Apokalypse standen. — Ganz gleich wie in 2, 12 liegt die Sache 3, 15 ff., obwohl Weifs und Kühl, welche sonst doch von Judenverfolgungen in 1 Petr. reden, erst in 4, 12 ff. den Gegensatz zu den Juden finden. Die Schmähenden, denen gegenüber die Leser sich bereit zeigen sollen zur Rechenschaft über ihre Hoffnung, sollen auch hier zur Beschämung gebracht werden. Man wird mindestens zugestehen müssen, dafs sich an vorliegender Stelle kein Grund findet, die Verfolgung als von Juden ausgehend zu verneinen, zumal da ihr Leiden mit dem Christi verglichen wird, das doch von den Juden ausging. Letzterer Punkt wird noch deutlicher ausgedrückt in 4, 12 ff., wo der Zustand der Leser geradezu eine Gemeinschaft der Leiden Christi genannt wird. — Von eigentlichen Verfolgungen, welche die Leser als Christen durch die Heiden erfahren, ist im ganzen Briefe nicht die Rede; auf verdrehte Herren weist der Verfasser hin, die ihren Sklaven das Leben schwer machen können, desgleichen auf Spott, welcher aus dem Befremden der Heiden stammt, dafs diejenigen, die sich zuvor mit ihnen in Sünden gemein machten, nun ein heiliges Leben führen. Im grofsen und ganzen herrscht den Heiden, speziell der heidnischen Obrigkeit, gegenüber in dem Briefe eine ebensolche Milde und Gerechtigkeit wie in U, der beste Beweis dafür, dafs sich die heidnischen Herrscher noch wesentlich tolerant gegen die Christen benommen hatten. — Übrigens folgt daraus, dafs in 1 Petr. die Juden als die Verfolger auftreten, ebensowenig der judenchristliche Charakter der Gemeinden wie bei U.

Nimmt man zu diesen mannigfachen Beziehungen zwischen 1 Petr. und U, dafs nach 1 Petr. 1, 1 sich der Leserkreis beider Schriften berührt, so wird man jene Verwandtschaft nicht auffällig finden, sondern einfach zu dem Schlusse kommen, dafs unsere Verfasser in ähnlichen Situationen gestanden haben und von ähnlichen theologischen Gedankenkreisen beeinflufst gewesen sind. Von einer direkten Abhängigkeit der einen Schrift von der anderen kann nach meiner Überzeugung nicht die Rede sein (vgl. dagegen Völter 120 f.).

Das eigentümliche Verhältnis zwischen beiden Schriften wird sich, so weit ich sehe, am besten begreifen lassen, wenn U den Johannes Marcus, 1 Petr. dagegen den Silvanus zum Verfasser hat, wie ich auf Grund von 1 Petr. 5, 12 nach dem Vorgange anderer schon S. 531 f. meiner Schrift über 2. Petrus und Judas vermutet habe, und wie letzthin auch Usteri (a. a. O. 340 ff.) angenommen hat. Hieraus wird sich der tiefgreifende Unterschied zwischen U und 1 Petr. erklären, der in der Abhängigkeit des letzteren von Paulus liegt, dessen langjähriger Reisegefährte Silas gewesen war, während Johannes Marcus, soweit wir auf Grund unserer Quellen urteilen können, doch nur zeitweilig mit Paulus in Beziehung war, sonst aber mit Barnabas und Petrus und gewifs auch mit den leitenden Persönlichkeiten in Jerusalem, wo seine Mutter ein Haus hatte.

Das führt uns zur Untersuchung der Beziehungen von U zum Jakobusbriefe, dessen Ursprung vielerseits, allerdings unter lebhaftem Widerspruche vieler Kritiker, im palaestinensischen Judentume gefunden wird. Ist durch die bisherigen Untersuchungen die Abfassungszeit von 1 Petr. im apostolischen Zeitalter wahrscheinlich gemacht, so erweckt das für den Jakobusbrief ein günstiges Vorurteil, sofern derselbe bekanntermafsen eng mit 1 Petr. verknüpft ist. — Zwischen U und Jak. fehlt es nicht an charakteristischen Berührungspunkten. Was die Ethik anbetrifft, so ist das Charakteristikum von U, die energische Betonung der Werke (vgl. S. 516), bekanntlich auch das des auf praktisches Christentum dringenden Jakobus-Briefes. Was einzelne Tugenden betrifft, so ist auch hier die Kardinaltugend die barmherzige Liebe (vgl. mit Ap. 2, 4 f. 19. Jak. 1, 27. 2, 8 ff.), daneben die ὑπομονή (Ap. 1, 9. 2, 2 f. 19. 3, 20. Jak. 1, 3. 4. 5, 7 f. 11), welche sich in den πειρασμοῖς bewährt (Ap. 2, 2. 10. 3, 10 Jak. 1, 2. 12). Wie Jakobus von der πίστις sagt, dafs sie ohne Werke νεκρά sei, so heifst es Ap. 3, 2, dafs die betreffenden Tugenden am Sterben seien. Charakteristisch ist beiden Schriften, dafs sie Trostworte für die Armen haben, die in Wahrheit reich seien (Ap. 2, 9 Jak. 2, 5), für die Reichen dagegen schneidige Gerichtsworte, dahin zielend, dafs ihr Reichtum, neben dem sie nichts anderes haben, sie thatsächlich als Arme hinstelle (Ap. 3, 17 f.

Der Jakobus-Brief.

Jak. 5, 1 ff.). Beachtet man die Ähnlichkeit der beiden zuletzt citierten Gedankenzusammenhänge, so wird man es nicht für zufällig halten können, wenn beide Schriftsteller gleich darauf in folgenden Worten zusammentreffen, Ap. 3, 20: *ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν*, Jak. 5, 9: *ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν*. Auch der *στέφανος τῆς ζωῆς* ist beiden Schriften gemeinsam (Ap. 2, 10. Jak. 1, 12), und zwar ist der Gedankenzusammenhang im Unterschied von 1 Petr. 5, 4 insofern der gleiche, als es sich hier beide Male um treues, geduldiges Ausharren in den *πειρασμοῖς* handelt. Die Leiden der Gerechten endlich gehen bei Jak. von den Reichen aus, welche Juden zu sein scheinen (2, 1—6); von Heidenverfolgungen ist wie in U keine Rede. — Ich meine, es mufs auf Grund der angeführten Parallelen anerkannt werden, dafs ein nahes Verwandtschaftsverhältnis zwischen beiden Schriften trotz aller Verschiedenheit besteht. Auf Grund des gegebenen Materials vermag ich nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob, wie Völter S. 184 meint und wie ich aus anderen Gründen für wahrscheinlich halte, die Apokalypse vom Jakobusbrief abhängig ist. Wichtig genug ist es schon, wenn letzterer, für dessen Datierung man an den allerdings nahe verwandten Schriften des Clemens Romanus und Hermas einen Anhaltspunkt zu gewinnen gesucht hat, als in eigentümlicher Verwandtschaft erscheint mit einer Schrift, deren Abfassung mit Sicherheit um das Jahr 60 gesetzt werden konnte. Es ist von gröfster Wichtigkeit, dafs diese so sicher zu datierende Schrift vor allen anderen neutestamentlichen Büchern mit den immer tiefer in der Gnade der Kritiker sinkenden katholischen Briefen verwandt ist. Ist der Verfasser von U Johannes Marcus, so macht die Verwandtschaft mit den katholischen Briefen die Abfassung derselben durch aus der jerusalemischen Urgemeinde stammende Personen nur wahrscheinlicher; umgekehrt dürfte der so gut wie völlige Mangel an charakteristischen Berührungen zwischen U und dem Hebräerbrief die Annahme, dafs letzterer von Barnabas, dem Vetter des Johannes Marcus, abgefafst sei, gegen welchen auch sonst mancherlei spricht (vgl. Holtzmann Einleitung), als höchst unwahrscheinlich hinstellen.

Schon im vorigen Paragraphen ist auf die bedeutsame Beziehung zwischen den Quellenschriften der neutestamentlichen Apokalypse und der grofsen Parusierede Jesu Matth. 24, Marc. 13, Luk. 21 hingewiesen und herausgestellt, dafs die eigentümliche Kombination der Rede Jesu mit einem jüdischen Apokalypsenstück aus der Zeit Caligulas bei Matthaeus in ursprünglichster Form vorliegt. Nachdem das Parallelstück zu J[1], Matth. 24, 15—28, aus dem Zusammenhange der Rede Jesu ausgeschieden ist, soll nun untersucht werden, wie sich zu letzerer die Darstellung der christlichen Urapokalypse verhalte. — Auf den ersten Blick ist die nahe Verwandtschaft mit den Siegelvisionen deutlich und zwar im Unterschiede von den Posaunen- und Schalenvisionen. Während der ersten Siegelvision kein Zug in der Rede Jesu entspricht, so der zweiten ein um so deutlicherer. Dem Reiter auf dem zweiten Rofs wurde gegeben, *λαβεῖν τὴν εἰρήνην ἐκ τῆς γῆς καὶ ἵνα ἀλλήλους σφάξουσιν.* Dem entspricht Matth. 24, 6[a]. 7[a]: *μελλήσετε δὲ ἀκούειν πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων... ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπ' ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν.* Der dritte Reiter ist die Hungersnot; dem entspricht Matth. 24, 7[b]: *καὶ ἔσονται λιμοί.* Der vierte Reiter ist der Tod; derselbe repräsentiert eigentlich keine besondere Plage, da ihm die Opfer des Schwertes und der Hungersnot mitverfallen. Nun folgt als fünfte Siegelvision die Erscheinung der Märtyrer. Derselben entspricht Matth. 24, 9: *τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλῖψιν καὶ ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς.* Die sechste Vision bringt dann die Zeichen, welche dem jüngsten Tage unmittelbar vorhergehen: Verfinsterung der Sonne und des Mondes und Herabfallen der Sterne; die Parallele dazu ist Matth. 24, 29: *ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.* Die siebente Siegelvision bietet die Versammlung der Gerechten im Himmel; ihr entspricht Matth. 24, 31. Neben diesen offen vorliegenden Ähnlichkeiten sind nun aber auch die Verschiedenheiten ins Auge zu fassen. S. 466 f. ist bemerkt worden, dafs die vier Rosse, welche zuerst in den Siegelvisionen auftreten, auf eine alte apokalyptische Form zurückgehen, die auch

Die Synoptiker.

Ap. 7, 1 angedeutet ist: die vier verderbenbringenden Winde. Man könnte nun fragen, weshalb die Matth. 24 genannten Plagen nicht anders verwendet werden, also weshalb z. B. der Abschnitt von V. 8 an nicht mit hinzugezogen wird zu den Ereignissen, welche durch die vier Reiter eingeleitet werden. Der Grund dafür ist wahrscheinlich noch in V. 8[a] zu erkennen, wo durch die Worte: *πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων*, die beschriebenen Plagen als ein erster Akt dargestellt werden. Als ein solcher erscheint auch durch die Gleichartigkeit der apokalyptischen Entwickelung das von den vier Reitern Berichtete. Ferner ist zu beachten, daſs der erste Reiter auf weiſsem Rosse bei Matth. 24 keine Parallele hat. Beachtet man nun, worauf S. 291 hingewiesen ist, daſs auch in dem Urbild dieser Scene Zach. 6 das weiſse Roſs nicht zu Anfang steht, so hat man doppelten Grund, hier die S. 292 beschriebene, durch die Situation des Verfassers von U bedingte Eigentümlichkeit zu finden. Wenn U die Matth. 24, 7 erwähnten *σεισμοί* erst in der sechsten Siegelvision verwendet, so ist er dazu durch andere apokalyptische Vorbilder veranlaſst; vgl. S. 302. Was die Märtyrer betrifft, so ist die von Matth. 24, 9 abweichende Darstellung in Ap. 6, 9 ff. ebenfalls veranlaſst durch gewisse feststehende apokalyptische Formen; vgl. S. 298 ff. Der Anschluſs aber an dieselben im Unterschied von der Rede Jesu, die so deutlich die Motive zu der ganzen Darstellung gegeben hat, macht es noch gewisser, daſs der Verfasser zu einer Zeit gelebt haben muſs, wo der Brandopferaltar im Tempel zu Jerusalem noch stand. Zu beachten ist immerhin, daſs Matth. 24, 14, vom R Ap. 14, 6 verwendet, in den Siegelvisionen keinen Anklang hat; denn die Deutung des Reiters auf dem weiſsen Rosse auf das Evangelium ist als unmöglich bei Seite gethan, ganz abgesehen davon, daſs die Stellung dieses Stückes in Ap. 6 eine total andere sein würde wie in Matth. 24. So ist immerhin die Vermutung berechtigt, daſs jener Zug eine redaktionelle Zuthat zu Jesu Parusierede ist. Daſs der ganze Abschnitt Matth. 24, 15—28, der als ein fremdes Stück ausgeschieden ist, in den Siegelvisionen nicht den leisesten Nachklang gefunden hat, ja, daſs gerade der Anschluſs der Zeichen Matth. 24, 29 an

den Bericht von den Märtyrern Matth. 24, 9—13 ganz ebenso wiederkehrt bei dem Anschlufs der sechsten Siegelvision an die fünfte, ist ein neuer Beweis für die Richtigkeit der vorgenommenen Scheidung zwischen christlichen und jüdischen Elementen in Matth. 24. In der weiteren Ausführung der sechsten Siegelvision weicht U von Matth. 24 ab. Der Grund dafür liegt hauptsächlich darin, dafs, wie gezeigt, in dem von U dargebotenen apokalyptischen Rahmen eine Beschreibung der Parusie selbst nicht pafste. So führt denn U, in Anlehnung an hergebrachte apokalyptische Vorstellungen, wie vermutlich auch an Worte Jesu (Luk. 23, 30), die Angst der Menschen vor dem bevorstehenden Gerichte aus. Die Versammlung der Schar der Gerechten Matth. 24, 31 zur Seligkeit findet ihre Ausführung in der siebenten Siegelvision Ap. 7, 9 ff. mit reicheren Farben als in der Parusierede. Der Grund dafür liegt auf der Hand. Jene ist eine Mahnrede, und Matth. 24, 31 bildet nicht den Schlufs derselben, sondern nur ein Moment, von dem es dann erst recht tief in die warnenden Worte hineingeht. U dagegen ist eine Apokalypse, und die siebente Siegelvision ist das Schlufsbild. — Es ist oben bemerkt, dafs der erste Zug der Parusierede Matth. 24, 4 f., der Hinweis auf das Auftreten von solchen, die sich fälschlich für Christus ausgeben, in U fehlt. Der Grund dafür ist vielleicht der, dafs diese den jüdischen Boden voraussetzende Erscheinung in den heidnischen Ländern weniger zu erwarten war. Wenn aber auch der Hinweis auf das Auftreten von Pseudopropheten und ihrer Verführung zur *ἀνομία* Matth. 24, 11 f. fehlt, so dürfte der Grund wohl darin liegen, dafs der Verfasser von U diese Weissagung in dem Auftreten der Nikolaiten bereits erfüllt sieht (vgl. z. B. Ap. 2, 20 2 Petr. 2, 1). Überhaupt aber sind die Sendschreiben ein weiterer Beweis dafür, dafs der Verfasser von U unter dem Einflufs der Parusierede Jesu geschrieben hat. Bezeichnet Jesus Matth. 24, 12 als Ereignisse der letzten Zeit das Zunehmen der Gesetzlosigkeit und das Erkalten der *ἀγάπη*, so hat jenes in den Warnungen vor den Nikolaiten, dieses in dem Worte Ap. 2, 4: *ἀλλὰ ἔχω κατά σου ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες*, seine Parallele, und nicht

minder ist an die Vorstellung zu erinnern von der lau gewordenen Gemeinde zu Laodicea, 3, 15 f. Matth. 24, 13 erinnert an Ap. 2, 10. Das Gleichnis vom Feigenbaum Matth. 24, 32 ist vielleicht nicht ohne Einfluſs gewesen auf die Beschreibung Ap. 6, 13. Aus dem bloſsen Anschluſs an Jes. 34, 4 erklärt sich die Wahl des Feigenbaums vor dem an erster Stelle genannten Weinstock nicht, geschweige denn, daſs der Verfasser sich zunächst an den einen ganz anderen Gedanken darbietenden Ausdruck Nahum 3, 12 angeschlossen hätte. Vielmehr wird die Sache so liegen, daſs der Verfasser beide Stellen Matth. 24 und Jes. 34 zugleich in Erinnerung gehabt hat, durch erstere aber zu einer gröſseren Beachtung des Bildes vom Feigenbaume als desjenigen vom Weinstocke gekommen ist und jenes dann nach Nah. 3 weiter ausgeführt hat. — Matth. 24, 33: *ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις* erinnert an Ap. 3, 20. Die Mahnung *γρηγορεῖτε* Matth. 24, 42 mit der Begründung von dem diebesgleichen Eintreten der Parusie findet sich ebenso Ap. 3, 3 *ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς, ἥξω ὡς κλέπτης, καὶ οὐ μὴ γνώσῃ ποίαν ὥραν ἥξω ἐπί σε*, wobei noch besonders zu beachten ist, daſs die zweite Bezeichnung für das Unerwartete des Eintretens der Parusie in Matth. 24, 44 ihre Parallele hat.

Aber die Anknüpfung an Worte Jesu geht bei dem Verfasser von U über die Parusierede Matth. 24 hinaus. Schon zu Ap. 6, 16 ist auf Luk. 23, 30 hingewiesen, wie S. 273 zu Ap. 3, 14 ff. auf die Parallele zu Matth. 24, 45 ff. in Luk. 12, 42 ff. Mit Recht erinnert Völter S. 178 an Matth. 17, 2, wo es von dem verklärten Jesus ähnlich wie Ap. 1, 16 heiſst: *καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος*; desgleichen an Matth. 16, 19 *δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* verglichen mit Ap. 3, 7; endlich auf S. 115 an den offenbaren Nachklang der Seligpreisungen Matth. 5, 6 in Ap. 7, 16: *οὐ πεινάσουσιν ἔτι οὐδὲ διψήσουσιν ἔτι,* wozu noch bemerkt werden mag, daſs die eigentümlichen Antithesen der Seligpreisungen, auch in der Form des Lukas 6, 20 ff., an den oben bereits besprochenen Stellen Ap. 2, 9. 3, 17 nachklingen.

Diese Berührungen mit den synoptischen Reden Jesu sind aber nicht bloſs deshalb von groſser Bedeutung, weil sie eine

deutliche Antwort ermöglichen auf die schwierige Frage, wie es sich mit den eschatologischen Anschauungen Jesu verhalte, sondern weil sie einen sicheren Beitrag liefern zu dem Problem der Verwandtschaft der drei synoptischen Evangelien unter einander. Das Resultat des vorigen Paragraphen, daſs nämlich die groſse Parusierede Jesu bei Matthaeus, wenn auch nicht in ursprünglicher Form, so doch in ursprünglicherer als bei Marcus und Lukas vorliege, wird auch durch Untersuchung des Verhältnisses von U zu den synoptischen Evangelien bestätigt. Was die Ausfüllung des Schemas der sieben Siegelvisionen betrifft, so ist allerdings das Verhältnis von U zu den drei Synoptikern wesentlich das gleiche, nur daſs Lukas von der Zusammenkunft der Auserwählten (Matth. 24,31. Marc. 13, 27), dem eigentlichen Inhalte der siebenten Vision, nichts berichtet, und daſs die Verfolgung der Zeugen Jesu Luk. 21, 12 aus leicht begreiflichem Grunde vor die ersten Anzeichen des nahenden Endes verlegt wird (*πρὸ δὲ τούτων πάντων*). Steht so, an U gemessen, der Bericht bei Lukas hinter dem der beiden anderen zurück, so läſst sich das in anderer Beziehung von Marcus im Verhältnis zu Matthaeus zeigen. Matth. 24, 12 mit seiner Beziehung zu Ap. 2, 4 hat keine Parallele bei Marcus und Lukas, desgleichen das Wort über den Dieb Matth. 24, 43, das bei Lukas in anderem Zusammenhange wiederkehrt (12, 39), der dann aber wieder für das Stehen vor der Thür (Matth. 24, 33. Marc. 13, 29 vgl. mit Ap. 3, 20) kein Äquivalent hat (vgl. Luk. 21, 31: *γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*). Bemerkenswerter ist noch, daſs sich von den oben besprochenen Parallelen Matth. 5, 6. 16, 19. 17, 2 bei Marcus nichts findet. Hinsichtlich der letztgenannten Stelle weiſs Marcus 9, 3 nichts vom Leuchten des Gesichtes, und Lukas 9, 28 hat nur den Rest einer Erinnerung: *ἐγένετο τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον.* Was die Seligpreisung Matth. 5, 6 betrifft, so liegt bei Lukas 6, 21 eine Parallele vor, die aber insofern weniger mit Ap. 7, 16 stimmt, als es nur heiſst: *μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν,* was einen um so gröſseren Unterschied bedingt, als gerade die Löschung des Durstes der Zug ist, der in Ap. 7, 16 f. seine weitere Ausführung findet.

Was endlich die Vorstellung vom Schlüssel Davids Ap. 3, 7 verglichen mit Matth. 16, 19 betrifft, so fehlt in dem parallelen Bericht Marc. 8, 27 ff. Luk. 9, 18 ff. die ganze Episode Matth. 16, 17—19. Die ähnliche Vorstellung Matth. 23, 13: *κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*, kehrt allerdings Luk. 11, 52: *ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως*, wieder, aber in einer Form, welche ebenso von der Vorstellung bei Matthaeus als von der in U abweicht und sich offenbar als eine spätere Gestalt zu erkennen giebt. Marcus bietet auch hier nichts.

Das Resultat der Untersuchung ist mithin, daſs sich der um 60 schreibende Verfasser von U bei seinen Berührungen mit Worten Jesu von keiner der in unseren Synoptikern vorliegenden Überlieferungsform abhängig zeigt; am nächsten berührt sich sein Ausdruck im einzelnen wie im ganzen mit Matthaeus, am fernsten steht derselbe, wenigstens bei der Parusierede, dem Lukas. Daſs bei den bemerkenswerten Abweichungen von der Tradition des zweiten Evangeliums die Möglichkeit der Selbigkeit der Verfasserschaft von U und Marcus-Evangelium ausgeschlossen ist, bedarf wohl keiner weiteren Erörterung. Johannes Marcus, der Verfasser von U, kann nicht der des zweiten Evangeliums sein.

6.

Die geschichtliche Bedeutung des Redaktors.

Abfassungszeit: Trajan.

Die Zeit der schriftstellerischen Thätigkeit des R, mithin der Abfassung der neutestamentlichen Apokalypse, ist bedingt durch die Verwendung der Legende von dem Wiederaufleben des gestorbenen Nero. Die sieben Hörner des Tieres deutet der R auf sieben Könige Roms, deren einer der als achter aus dem Totenreiche wiederkehrende Nero ist; vgl. S. 184 ff. Nach 17, 10 lebt der R unter dem sechsten Könige. Damit ist für den terminus ad quem der Abfassungszeit eine ganz bestimmte Grenze gegeben,

sofern unter den fünf vorangehenden Königen Nero sein mufs. Nimmt man Nero als den ersten und rechnet Galba, Otho und Vitellius nicht mit, so fällt die Zeit der Abfassung des Werkes des R unter Trajan. Eine spätere Datierung ist unmöglich. Diese Rechnung empfiehlt sich durch eine Reihe von Gründen, die S. 186 f. namhaft gemacht sind, und zu denen in den folgenden Untersuchungen noch einige andere hinzukommen.

Aber es darf die Möglichkeit einer anderen Berechnung nicht Domitian.
unausgesprochen bleiben. Ich gebe dieselbe nur mit der Bemerkung, dafs sich die Leser meines Buches selbst entscheiden mögen. Der Ausschlag wird durch eine Reihe von Erwägungen über die Geschichte des nachapostolischen Zeitalters gegeben, die innerhalb der Grenzen dieses Buches nur gestreift werden konnten. Bietet die Zeit Trajans den terminus ad quem der Abfassungszeit der durch R zusammengefügten neutestamentlichen Apokalypse, so die Zeit Domitians den terminus a quo. Für letztere spricht das Zeugnis des Irenaeus (V, 30, 3) und Eusebius, hist. eccl. III, 18, 3: *οὐδὲ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς*. Eine frühere Abfassung ist schon durch die Verwendung der Nerosage ausgeschlossen. Denn, wie Zahn (a. a. O. 1886 Heft VII, 343) nachweist, hat sich der jüdische Sibyllist vom Jahre 71 ebenso wie derjenige um 80 die Volksmeinung unverändert angeeignet, dafs Nero zu den Parthern geflohen sei, dort noch lebe, in Bälde mit Kriegsmacht zurückkehren und insbesondere an Rom und seinen dortigen Feinden Rache nehmen werde. Fraglich bleibt nun aber, ob die Umwandelung in die erstmalig um 120 vorkommende Form der Sage, wonach Nero wunderbar aus dem Totenreiche zurückkommt, schon unter Domitian möglich ist. Jedenfalls erst gegen Ende seiner Regierung, wohin ja Irenaeus die Abfassungszeit der Apokalypse verlegt. Nun liegt hier allerdings noch nicht die Notwendigkeit der Entstehung jener neuen Form der Sage vor, da Nero in jener Zeit noch ein Fünfziger gewesen wäre; mithin brauchte seines Alters wegen jene ursprüngliche Form noch nicht absterben. Aber es fragt sich, ob Zahn nicht zu einseitig

gerade dieses Moment betont hat. In der Entwickelung dieser Sage konnten auch andere Momente mitsprechen. Je länger sich die Zeit ausdehnte, in der Nero bei den Parthern weilen sollte, und je weniger Sicheres man über seinen dortigen Aufenthalt erfuhr, um so leichter konnte der Gedanke entstehen, thatsächlich sei er gar nicht dort. Dazu bedurfte es keines Zeitverlaufs von einer Länge, welche die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit des Lebens Neros ausschlofs. Ferner ist zu bedenken, dafs der faktische Verlauf des Endes Neros doch nicht absolut verborgen blieb. Von der sicher berichteten Thatsache seines Selbstmordes aus (vgl. Sueton, Nero 48 ff. Dio Cassius 63, 29. Tacit. hist. 1, 4. 5. 7. 78. 2, 95; Zahn bemerkt: „Es gehörte viel dazu, die Wirklichkeit seines Todes zu bezweifeln.") konnte die Sage von der Wiederkehr des Nero von den Parthern auch vor Ende des ersten Jahrhunderts zu der von seiner Auferstehung aus dem Totenreiche geworden sein. Dafs der R in der That eine Kenntnis von dem wirklichen Verlaufe der Geschichte gehabt hat, zeigt deutlich seine Bemerkung 13, 14: *ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν.* Ich sehe mich also veranlafst, die S. 186 unbedingt ausgesprochene Zustimmung zu Zahns Ausführungen einzuschränken. Die Möglichkeit der Existenz der späteren Form der Nerosage zu Domitians Zeit mufs zugegeben werden.

Auch die Rechnung des R mit den sieben Königen läfst die Möglichkeit der Abfassung unter Domitian zu. Für gänzlich verfehlt mufs ich allerdings Harnacks Versuch (bei Vischer a. a. O. 134 ff.) halten, zu diesem Ziele zu kommen. Er betrachtet die ganze Erklärung des Tieres in Kap. 17 als der Urapokalypse angehörig, meint aber, aufser den von Vischer als christlich beseitigten Stellen in V. 6 und 14 auch noch V. 11 als Zusatz betrachten zu müssen. Er bemerkt zu letzterem: „Das einzig Klare an diesem vielgequälten und dunkelen Satze scheint mir zu sein, dafs der Schreiber desselben acht Kaiser herausbringen wollte, ohne die überlieferte Siebenzahl zu gefährden. Während also in V. 10 die Siebenzahl gewisse Schwierigkeiten gemacht hat, weil sie zu grofs erschien, macht sie dem Schreiber von V. 11 Schwierigkeiten, weil

sie ihm nicht ausreichte. Er brauchte einen achten Kaiser und hat ihn taliter qualiter ermittelt trotz der aufrecht erhaltenen Siebenzahl. Daraus geht aber mit grofser Wahrscheinlichkeit hervor, dafs der Schreiber von V. 11 mit dem von V. 10 nicht identisch ist und dafs er unter Domitian geschrieben hat; denn der fünfte Kaiser ist Nero, der sechste Vespasian, der siebente Titus und der achte Domitian." Eine solche Reflexion ist nur möglich auf Grund der Behauptung, dafs V. 11 unklar sei. Die Unklarheit, welche die Exegeten hier vielfach gefunden haben, liegt nicht in den Worten an sich, sondern in der Schwierigkeit der Anwendung auf bestimmte geschichtliche Ereignisse. Die Worte an sich sind klar (vgl. S. 185) und fügen sich aufs beste in die ganze Anschauung des R ein. Der achte ist kein anderer als der früher schon auf Erden existierende Nero, der aus dem Totenreiche zurückkehrt, nicht Domitian, von dem es nicht heifsen kann: *καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν.* Überdies ist es eine beweislose Behauptung, dafs der fünfte König Nero sei. Mit wem von den römischen Kaisern die Rechnung zu beginnen habe, steht nicht von vornherein fest. An sich wäre es möglich, mit Caesar oder mit Augustus zu beginnen. Liegen aber Gründe vor, welche einen der späteren Kaiser als ersten der Häupter des christenmörderischen Roms anzunehmen veranlassen, so ist man durch nichts an Caesar oder Augustus gebunden. Dafs sich solche Gründe für Nero als ersten beibringen lassen, ist S. 187 nachgewiesen. Bei Festhalten dieses Ausgangspunktes ist noch eine andere Zählung möglich, wenn man nämlich Galba mitrechnet; es würde dann der R unter Nerva schreiben. Um auf die Zeit des Domitian zu kommen, müfste man mit Claudius, resp. Caligula zu rechnen beginnen. Beide eignen sich als Ausgangspunkt weniger gut als Nero, mit dem die eigentlichen Christenverfolger beginnen. Doch sind jene beiden anderen durch Feindseligkeiten gegen die Sache Gottes und der zweite auch durch solche gegen die Christen bekannt, so dafs die Möglichkeit dieser Rechnung nicht ohne weiteres abgewiesen werden darf. Für dieselbe läfst sich nun noch ein nicht unwichtiges Moment geltend machen, dafs nämlich so die auf den siebenten gehenden Worte: *καὶ*

ἄλλος οὔπω ἦλθεν, καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι, merkwürdig zutreffen würden, sofern Nerva nach zweijähriger Regierung starb. Es liegt auch nicht die Nötigung vor, hier einen Zufall anzunehmen, da dem Nerva bereits während Domitians Regierung die Nachfolge prophezeit war, und da kein besonderer prophetischer Scharfblick dazu gehörte, um gegen Ende der Regierungszeit Domitians zu wissen, dafs der alte kränkliche Nerva (er bestieg den Thron mit 64 Jahren) nicht lange regieren werde. So wenig gegen die Datierung des R in die Zeit Trajans spricht, dafs dann die besprochenen Worte aus 17, 10 nicht eingetroffen wären (vgl. S. 188), so sehr macht das Eintreffen derselben in Beziehung auf Nerva die Datierung des R in die Zeit Domitians annehmbar. — Weitere Erwägungen über die beiden besprochenen Möglichkeiten werden sich ergeben, wenn wir die Beziehungen von R zur neutestamentlichen Litteratur ins Auge fassen.

Verhältnis von R zu den neutestamentlichen Schriften.

Dieselben sind in mancher Art andere als die bei U nachgewiesenen. Die reichen Beziehungen zu dem ersten Petrusbriefe, sowie die zu 2 Petrus, Judas und Jakobus finden sich nicht wieder. Dagegen besteht eine stärkere Verwandtschaft mit den unter des Paulus Namen überlieferten Schriften, und zwar mit den angezweifelten nicht weniger als mit den von den meisten Kritikern als echt beurteilten, desgleichen mit dem Hebräerbrief. Was die Synoptiker betrifft, so ist das Resultat der Untersuchung dem über die Beziehungen von U zu denselben verwandt. Gänzlich neu dagegen sind die reichen Berührungen mit der johanneischen Litteratur.

Paulinische Schriften und Hebräerbrief.

Die wichtigsten Beziehungen zu den paulinischen Briefen sind folgende: 1, 5, wo wenigstens wahrscheinlich die Hand des R spürbar ist (vgl. den Anhang), erinnert ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν an 1 Kor. 15, 20; die bekannte Wendung 14, 13 μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες klingt an 1 Thess. 4, 16. Röm. 14, 8. 1 Kor. 15, 18, auch Hebr. 4, 10 an. Die Verheifsung 3, 12, nach welcher der Überwinder zum στῦλος im Tempel Gottes gemacht werden und den Namen der Stadt Gottes, des neuen vom Himmel herabkommenden Jerusalem, tragen soll, berührt sich mit

dem Galater- und Hebräerbriefe; mit ersterem, sofern sich dort 2, 9 das Bild von den στύλοις (vgl. auch 1 Tim. 3, 15) und 4, 26 die Vorstellung der ἄνω Ἱερουσαλήμ findet, mit letzterem, sofern der Ausdruck ἡ πόλις τοῦ θεοῦ μου, der in J² keine Parallele hat, Hebr. 12, 22 (πόλει θεοῦ ζῶντος Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ) vorkommt. Auch 21, 3 klingt an Hebr. 8, 2. 9, 11 an, wo allerdings die himmlische Stiftshütte in Frage kommt. Die geistige Auffassung des neuen Jerusalem durch den R hat ihre offenbare Parallele an den Ausführungen des Epheserbriefes; vgl. besonders 21, 14: καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου mit Eph. 2, 20, auch Hebr. 11, 10. — Wenn die Schar derjenigen, welche Jesum bei seiner Wiedererscheinung begleiten 17, 14, die κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί sind, so berührt sich das mit 1 Thess. 3, 13, besonders aber mit 2 Thess. 1, 10: ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ καὶ θαυμασθῆναι ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν. Über die Beziehung von 21, 3. 7 zu 2 Kor. 6, 16. 18 war schon S. 213 die Rede. Endlich ist zu beachten, daſs die Umgestaltung der Worte aus U 19, 9: οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσίν in 21, 5. 22, 6 in bemerkenswerter Weise anklingt an die bekannte Formel der Pastoralbriefe πιστὸς ὁ λόγος; vgl. 1 Tim. 1, 15. 3, 1. 4, 9. 2 Tim. 2, 11. Tit. 3, 8. Ich würde auf diesen Gleichklang gar kein Gewicht legen, wenn sich nicht beide Stellen des R gerade in Anwendung des πιστός von der offenbar nachgeahmten Stelle 19, 9 entfernt hätten.

Was die Beziehung von U zu den Synoptikern betrifft, so tritt eine solche gleich in 1, 7 f. in charakteristischer Weise hervor. Die Synoptiker. Die völlig unvorbereitet eintretende Wendung: ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς (vgl. S. 25 ff.), legt von vornherein den Gedanken nahe, daſs es sich hier um eine litterarische Reminiscenz des R handelt. Worauf dieselbe zurückgehe, ist bereits S. 27 angedeutet. Sehen wir zunächst von den Worten: καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, ab, so bietet Matth. 24, 30: καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ, καὶ κόψονται πᾶσαι αἱ

φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς, eine fast wörtliche Parallele. Bedeutsam ist, dafs dieselbe bei Marcus 13, 26 wie bei Lukas 21, 27 weniger vollständig ist; letzterer hat den Singular *ἐν νεφέλῃ*, bei beiden aber fehlt das Wehklagen sämtlicher Erdenvölker, wodurch offenbar auch *πᾶς ὀφθαλμός* in Ap. 1, 7 bedingt ist. — Die Stelle 3, 5 berührt sich aufs nächste mit Matth. 10, 32 und Luk. 12, 8 und erscheint als eine Kombination dieser zwei Überlieferungsformen, deren erste auf den Vater und deren zweite auf die Engel hinweist. Bei Marcus findet sich der ganze Gedanke überhaupt nicht. — Eine entschiedene Berührung mit der lukanischen Tradition, welche in U gänzlich fehlte, bietet 3, 21 dar. Der hier ausgesprochene Gedanke berührt sich ja wohl auch mit Matth. 19, 27. 20, 21. Marc. 10, 37. Aber dafs er aus Luk. 22, 30 stammt, wird durch die doppelte Beobachtung gesichert, dafs der Gedanke von U 3, 20 offenbar den R auf Luk. 22, 30[a] gebracht hat, wo es sich auch um eine Mahlzeit mit Jesus handelt, und dafs der Gedanke des R, dafs die Gläubigen mit Christus thronen sollen wie dieser mit seinem Vater, als ein Nachklang von Luk. 22, 29 (*κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διετίθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν*) erscheint. — Die Zusätze des R in den Stellen 19, 7. 9. 21, 2. 9 spielen ganz offenbar auf das Gleichnis vom grofsen Abendmahle Matth. 22, 2 ff. (vgl. auch Matth. 25, 10) an, das wieder bei Marcus keine Parallele hat, während in Luk. 14, 15 ff. nur im allgemeinen von einem Festmahle die Rede ist. Übrigens scheint R auch den lukanischen Bericht oder die demselben zu Grunde liegende Tradition gekannt zu haben, wie aus Ap. 19, 9[a] verglichen mit Luk. 14, 15[b] hervorgeht. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, dafs sich die Form des Makarismus in der Apokalypse nur bei R findet; vgl. 1, 3. 14, 13. 16, 15. 19, 9. 20, 6. 22, 7. 14. Die Deutung des weifsen Linnen auf die *δικαιώματα τῶν ἁγίων* 19, 8 ist vielleicht auch mit durch die Ausführung Eph. 5, 25 ff. bedingt. — Dafs 14, 6 auf Matth. 24, 14 (Marc. 13, 10) hinweist, ist bereits S. 524 bemerkt. Die bei den Synoptikern so oft wiederkehrende

Wendung *ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω*, findet sich bei R durchgehend in der abweichenden Form *ὁ ἔχων* [13, 9 *εἴ τις ἔχει*] *οὖς ἀκουσάτω*: 2, 7. 11. 17. 29. 3, 6. 13. 22. 13, 9. — Die Stelle endlich 13, 10 geht auf Jer. 15, 2, nicht auf Matth. 26, 52; die Worte 16, 15 sind nur Reproduktion von 3, 3. 4. — Das Resultat ist, dafs auch bei R eine Benutzung des Marcus-Evangeliums nicht nachzuweisen ist, während die Tradition des Matthaeus und Lukas benutzt scheint.

Das Evangelium und der 1. Brief des Johannes.

Unter die Beweise, dafs das Johannes-Evangelium und die Apokalypse von demselben Verfasser stammten, hat man von jeher in erster Linie die Thatsache gestellt, dafs in beiden Schriften, und nur in diesen beiden aus dem Neuen Testamente, Jesus den Namen *ὁ λόγος* führe; Joh. 1, 1 ff. Ap. 19, 13. Bei Annahme der Einheitlichkeit der Apokalypse läfst sich daraus irgend ein jener Hypothese günstiger Schlufs nicht gewinnen. Denn im ganzen genommen sind beide Werke so verschieden wie möglich, wofür ich mich jetzt nur auf die im zweiten Abschnitte dieses Buches gegebene Erklärung der Quellenschriften berufen kann. Anders kommt die Sache zu liegen, wenn die neutestamentliche Apokalypse frühstens gegen Ende der Regierung Domitians aus drei verschiedenen Quellenschriften zusammengearbeitet ist, und wenn die Worte: *καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ ϑεοῦ*, vom R stammen. Auf S. 202 habe ich gezeigt, dafs sich dieser Zusatz am natürlichsten aus einer Reminiscenz an den Prolog des Johannes-Evangeliums begreift. So überraschend und schwerwiegend dieser Schlufs bei dem augenblicklichen Stande der johanneischen Frage ist, um so berechtigter wird die Forderung sein, denselben noch durch andere Thatsachen unterstützt zu sehen. In der That zeigen sich in den verhältnismäfsig kurzen Stücken des R noch mehrere Anklänge an das Evangelium, und diese wiegen um so schwerer, als des R nächste Aufgabe eine Kombination jener Quellenschriften war, deren Charakter dem Johannes-Evangelium ganz fernsteht und die den R viel eher zur Benutzung der Synoptiker veranlafsten. Eine durch alle Stücke des R von Anfang bis zum Schlufs sich findende Eigentümlichkeit ist die Verwendung des

Wortes *νικᾶν* von dem geistigen Siege über das Böse; so wird es von Jesus gebraucht 5, 5. 17, 14, von den Gläubigen 2, 7. 11. 17. 26. 3, 5. 12, 21. 12, 11. 15, 2. 21, 7. Derselbe Gebrauch dieses Wortes findet sich auf Jesus angewandt Joh. 16, 33, auf die Gläubigen 1 Joh. 2, 13. 14. 4, 4. 5, 4 (dreimal). 5. Das kann nicht zufällig sein. Wenn in der letztgenannten Stelle der Glaube an den, der *ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι* kommt, *ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον* genannt wird, so heifst es Ap. 12, 11: *καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου.* Und wenn an dieser Stelle der Besiegte der Teufel ist, so ist es 1 Joh. 2, 13 f. *ὁ πονηρός.* Man mache sich einmal deutlich, wie vollständig unvermittelt Ap. 12, 11 in die realistische Schilderung des Kampfes Michaels und seiner Engel mit dem Teufel und seinem Heere hineinregnet, um zu erkennen, wie stark R unter dem Einflusse johanneischer Gedanken gestanden haben mufs. — Auf dieselbe Spur werden wir geführt, wenn der R sich nicht dabei begnügt, den Verfasser von J^2 21, 23 sagen zu lassen: *ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν,* sondern hinzufügt: *καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον,* wo *λύχνος* natürlich nur im geistigen Sinne wie Joh. 5, 35 und wie *τὸ φῶς* Joh. 1, 4. 3, 19. 8, 12 verstanden sein kann. Gleich darauf Ap. 22, 4 kommt der specifisch johanneische Gedanke von dem Schauen Gottes, wie er ist, zum Ausdruck: *καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ*; vgl. dazu 1 Joh. 3, 2: *ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν,* Joh. 1, 18. 5, 37. 6, 46 u. s. w. Auch in dem durch die Abgrenzung des R von J^1 so schwierigen Stücke 14, 1 ff. finden sich Anklänge an Johanneisches, der beste Beweis, dafs die oben ausgesprochenen Vermutungen richtig waren; vgl. 14, 4: *οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ* mit Joh. 10, 4: *ὅταν τὰ ἴδια πάντα ἐκβάλῃ, ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται, καὶ τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ;* aber auch 1 Petr. 2, 21 ff. Eine durch alle Stücke des R hindurchgehende Eigentümlichkeit ist seine Verwendung des Begriffs *τὸ πνεῦμα*; auch hier liegt die Parallele zu den johanneischen Schriften auf der Hand. Wenn Jesus Joh. 6, 63 sagt: *τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν,* so begegnet eine

ähnliche Identifikation Ap. 19, 10: *ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας.* Und wenn das Evangelium Kap. 14—16 sowie 1 Joh. 5, 6 vom Zeugnis des *πνεῦμα* redet, so findet sich eine ähnliche Vorstellung in den immer wiederkehrenden Wendungen des R von den Worten des Geistes; vgl. 2, 7. 11. 17. 29. 3, 6. 13. 22. 14, 13. 22, 17.

Bei dieser Sachlage wird man auch bei anderen Stellen geneigt sein, Völters (S. 186) Urteil beizupflichten, dafs sich hier Beziehungen auf das Johannes-Evangelium finden. Ap. 1, 7 bietet, wie oben nachgewiesen wurde, eine Reminiscenz an Matth. 24, 30. Mit derselben verbindet sich eine solche an Zach. 12, 10: *καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν,* auf die der R ganz offenbar durch die Worte aus Matth. 24, 30: *καὶ κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς,* geführt ist. Nun sind die entsprechenden Worte: והביטו אלי את אשר־דקרו, welche sich dort auf Gott beziehen, von LXX übersetzt mit *καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς μὲ ἀνθ᾽ ὧν κατωρχήσαντο.* Die abweichende Wiedergabe dieser Worte durch R hat aber eine vollständige Parallele in Joh. 19, 37: *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.* R berührt sich mit allen drei Bestandteilen dieser Periode im Gegensatz zu LXX. Ewald hat nun gemeint, jene Lesart sei erst später in den Text der LXX eingedrungen. Den Beweis dafür ist er schuldig geblieben, und das Natürliche wäre eher die umgekehrte Annahme. Düsterdieck warnt davor, aus diesem Zusammenklange von Apokalypse und Evangelium zu viel zu schliefsen, da Aquila, Theodotion und Symmachus Zach. 12, 10 ebenso übersetzen. Aber abgesehen davon, dafs dieselben den Ausdruck passivisch wenden: *ἐξεκεντήθησαν,* können sie als vermutlich sämtlich späteren Ursprunges als R überhaupt nicht in Frage kommen. Es wird vielmehr die einfachste und nächstliegende Vermutung bleiben, dafs Ap. 1, 7 eine direkte Beziehung darbiete auf Matth. 24, 30 und Joh. 19, 37. — Nicht anders verhält es sich mit 2, 17: *τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου.* Dafs mit diesen Worten ein Gegensatz geboten werden soll zu dem Essen des Götzenopfers, liegt auf der Hand; es handelt sich um die Speise bei dem himmlischen Gastmahle, bei dem die

Sieger anstatt mit den von Unzucht beschmutzten Gewändern der Nikolaiten mit dem Glanze eines weiſs leuchtenden Edelsteines bekleidet sind. Von solcher himmlischen Speise, die dem Menschen das ewige Leben schenkt, redet auch Jesus Joh. 6, 49 ff.: *οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα καὶ ἀπέθανον· οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ· ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγῃ ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἄρτου, ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα.* An eine Beziehung auf diese Stelle ist um so eher zu denken, als hier wie dort offenbar der Gedanke des christlichen Herrenmahles mit hineinspielt.

Es werden diese Beispiele, neben denen Völter noch andere nennt, genügen, um die Ansicht zu begründen, daſs R stark unter dem Einflusse johanneischer Gedanken stehe. Wenn Völter — allerdings von der Ansicht ausgehend, daſs die betreffenden Partieen der Apokalypse aus dem Jahre 140 stammen — die Beziehungen auf das Johannes-Evangelium offenbar findet, so wird man allerdings fürchten müssen, daſs dieses Zugeständnis wieder rückgängig gemacht wird, wenn die Abfassungszeit der Apokalypse in ihrer vorliegenden Gestalt um den Schluſs des ersten oder den Anfang des zweiten Jahrhunderts anerkannt werden sollte. Das wird man abwarten müssen. Jetzt sei dagegen noch einmal betont, daſs die johanneischen Eigentümlichkeiten von R solche sind, daſs sie, die Verwendung des Logos-Namens an der Spitze, auf die Existenz des johanneischen Evangeliums zurückweisen, nicht aber, daſs nach Holtzmanns Ausdruck „Johanneisches im Anzuge begriffen ist.“ Es handelt sich hier viel weniger um eine gewisse Gleichheit des Denkens, als um eine Anwendung fester Begriffe und ausgeprägter Vorstellungen. Je unvorbereiteter dieselben eintreten und je enger sie verbunden sind mit Elementen, die ganz anderswo ihren Ursprung haben, um so bedeutsamer ist ihr Zeugnis. Die Bedeutung dieser Beziehungen für das geschichtliche Problem der Apokalypse wird noch mehr hervortreten, wenn wir einen kurzen Blick werfen auf einige der ältesten kirchlichen Schriftsteller und dieselben auf ihre Beziehung zur Apokalypse prüfen.

Verhältnis der Arbeit des R zu der Litteratur des nachapostolischen Zeitalters.

In dieser Beziehung wird natürlich das Zeugnis der morgenländischen von besonderem Gewichte sein, da für die Abfassung des Gesamtwerkes im Orient doch alles spricht. Das gänzliche Absehen des R von jüdischen Verhältnissen, der von ihm einzig hervorgehobene Gegensatz der Christen zu den Heiden, vor allem die Verwendung einer den sieben kleinasiatischen Gemeinden gesandten Schrift zum Grundstock seiner Arbeit, läſst vermuten, daſs er selbst in Kleinasien gelebt hat. Es ist nun von vornherein zu erwarten, daſs die dort schreibenden Schriftsteller dieses Buch gekannt haben.

Zahn urteilt bezüglich der Briefe des Ignatius und Polycarp (Ignatius von Antiochien S. 606): „Nachklänge der Apokalypse sucht man bei beiden vergeblich.“ Der von Zahn selbst angemerkte Zusammenklang von Ap. 21, 3 (R) und Ign. ad Eph. 15, 3 kann allerdings nichts beweisen. Dagegen ist es immerhin zu bemerken, daſs sich der ignatianische Brief an die Gemeinde zu Philadelphia mit dem apokalyptischen Sendschreiben an dieselbe Gemeinde eigentümlich berührt. Vgl. Philad. 6, 1: *ἐὰν δέ τις Ἰουδαϊσμὸν ἑρμηνεύῃ ὑμῖν, μὴ ἀκούετε αὐτοῦ· ἄμεινον γάρ ἐστιν παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος Χριστιανισμὸν ἀκούειν, ἢ παρὰ ἀκροβύστου Ἰουδαϊσμόν. ἐὰν δὲ ἀμφότεροι περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ μὴ λαλῶσιν, οὗτοι ἐμοὶ στῆλαί εἰσιν καὶ τάφοι νεκρῶν, ἐφ᾽ οἷς γέγραπται μόνον ὀνόματα ἀνθρώπων.* Die Verwandtschaft dieser Worte mit Ap. 3, 12 (*ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου, καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι, καὶ γράψω ἐπ᾽ αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ μου . . . καὶ τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν*) liegt nicht bloſs darin, daſs an beiden Stellen gewisse Leute mit Säulen verglichen werden, welche Namen als Aufschrift tragen, sondern daſs Ignatius von den von ihm getadelten Personen sagt, sie glichen Grabsäulen, auf denen nur Namen von Menschen zu finden seien. Dabei hat er doch offenbar als Gegensatz Aufschriften des Namens Gottes im Sinne. Wie er dazu kommt, an solchen Gegensatz zu denken, bedarf keiner Erläuterung, wenn er die Apokalypse gekannt hat. Die Erinnerung an Ap. 3, 12 war aber nicht

blos dadurch nahe gelegt, dafs es sich dort um dieselbe Gemeinde, Philadelphia, sondern auch, sofern es sich dort gleichfalls um den Gegensatz zum Judentum handelt. Nun ist zu beachten, dafs Ap. 3, 12 dem R angehört. Der Verfasser der ignatianischen Briefe hat also die Apokalypse in der jetzt vorliegenden Form gekannt. — Dasselbe gilt von Justinus M., der im Dialogus cum Tryphone Kap. 81 bemerkt: *καὶ ἐπειδὴ καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καί, συνελόντι φάναι, αἰωνίαν ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν.* Diese Worte spielen an Ap. 20, also eine Partie aus J^1, an. Bezeichnet Justin diesen Abschnitt als vom Apostel Johannes stammend, so ist offenbar, dafs ihm unsere neutestamentliche Apokalypse vorgelegen hat. — Dasselbe wird dann von Papias, Melito und Theophilus gelten. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts war also die Arbeit des R als Werk des Apostels Johannes anerkannt, ja, wenn Zahns Datierung der ignatianischen Briefe richtig ist, so mufs sie bereits zu Anfang des zweiten Jahrhunderts bekannt gewesen sein. Alle diese Zeugnisse befestigen nur das, was die Äufserungen des R über seine Zeit uns schon gelehrt haben. Im übrigen dürfte die entwickelte Vorstellung, welche R vom Episkopat hat (vgl. Ap. 1, 20), geeignet sein, auch auf die Zeit des Ursprunges der ignatianischen Briefe Licht fallen zu lassen.

Anders, aber nicht weniger bedeutsam für das Resultat unserer Untersuchung liegt die Sache im Abendlande. Trotz der Beziehungen, welche beide sogenannte Clemensbriefe auf ältere apokalyptische Schriften haben (vgl. 1 Clem. 23, 3 f. 2 Clem. 11, 2 ff.), sucht man vergeblich nach einem sicheren Bezug auf die Apokalypse. Noch auffälliger ist dieses bei dem Hirten des Hermas, da derselbe für seinen Zweck die Apokalypse besonders gut hätte benutzen können. Es fehlt allerdings nicht an verwandten Zügen zwischen beiden Schriften, unter denen das Bild des Drachen, der feurige Heuschrecken ausspeit und von einem Engel gehindert

wird, den Gläubigen etwas anzuthun (Visio IV), der bemerkenswerteste ist (vgl. Zahn, der Hirt des Hermas, S. 466, und v. Gebhardts und Harnacks Ausgabe der Patrum ap. opera III, 274). Aber keiner dieser Züge berührt sich nahe mit U und R; die Berührungen aber mit J^1 und J^2 sind derart, dafs man an eine direkte Abhängigkeit von diesen Schriften nicht denken kann, sondern nur an eine solche von der apokalyptischen Tradition, auf welche auch diese zurückweisen. Wäre bereits um das Jahr 60 oder 70 das apokalyptische Werk ausgegangen, das um die Wende des Jahrhunderts ans Licht trat und, mindestens sehr bald, als vom Apostel Johannes abgefafst betrachtet wurde, so wäre die Thatsache des fehlenden Bezuges auf dasselbe bei Hermas kaum zu erklären. Anders liegt die Sache, wenn dieses Werk frühstens gegen Ende des ersten Jahrhunderts zusammengestellt ist aus kleinen apokalyptischen Schriften, deren zwei unter den Juden im Gebrauche waren und von denen eine ohne die Empfehlung eines Apostelnamens, zu einer Zeit, wo von einem Aufenthalte des Apostels Johannes in Kleinasien noch nicht die Rede sein konnte, den bekannten sieben Gemeinden zuging. Die Bedeutung der letzteren mochte noch geringer erscheinen, da anzunehmen ist, dafs Johannes Marcus den betreffenden Gemeinden die Offenbarung nur mit je einem Sendschreiben zugeschickt hat (vgl. S. 245 f.); die Visionen selbst aber boten dem Hermas für seine Zwecke nichts Besonderes dar, wenigstens nichts, was er nicht schon aus der Parusierede Jesu hätte erfahren können. Somit wird allerdings durch Hermas das bisherige Resultat unserer Untersuchung bestätigt, das sich nahe mit der von Zahn (Hermas S. 476) ausgesprochenen Vermutung berührt, dafs nämlich die neutestamentliche Apokalypse (in ihrer von dem R erhaltenen Form) später falle als das johanneische Evangelium. — Dafs sich das Ansehen, welches die Apokalypse im Morgenlande gefunden hatte, auf das Abendland bald übertrug, zeigt der Muratorische Kanon (apocalypsis etiam Joannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt), sowie das Sendschreiben der Gemeinde zu Lyon und Vienne (Euseb. h. e. V, 17), dessen An-

klänge an die Apokalypse ganz besonders auf Wendungen des R gehen.

Da ein weiteres Eingehen auf die Beziehungen der altkirchlichen Schriften für den Zweck meiner Untersuchung nur von untergeordneter Bedeutung ist (dahin gehört auch die Beziehung zu Barn. 7, 9 und der Schlufs der Abendmahlsgebete in der „Lehre der 12 Apostel"), so knüpfe ich an die Erwähnung der Verwendung der Apokalypse in Gallien die Besprechung der Ansicht des Irenaeus von der Abfassung der Apokalypse durch den Apostel Johannes.

Die Tradition von der apostolischen Abfassung der Apokalypse.

Man legt derselben (vgl. Lücke a. a. O. 571 ff.) bald sehr grofsen Wert bei, sofern Irenaeus unmittelbar an Polycarp, den Schüler des Apostels Johannes, anknüpfe und sich auf das Zeugnis derer berufe, welche letzteren noch von Angesicht gesehen hätten (vgl. Weifs a. a. O. 357 ff.), bald sehr geringen, da dieselbe mit anderen Behauptungen, speziell mit der von dem ephesinischen Aufenthalte des Apostels Johannes, verquickt sei, denen keine geschichtliche Sicherheit zukomme (vgl. Holtzmann, Einleitung S. 482 ff., Pfleiderer a. a. O. 353 ff.). Indes liegt hier die Sache doch nicht so einfach, da Justinus M., wie S. 540 bemerkt, den apostolischen Ursprung der Apokalypse ohne weiteres voraussetzt. Ist nun auch nach allen vorherigen Untersuchungen diese geschichtliche Überlieferung als ein Irrtum zu bezeichnen, so ist es doch nötig, begreiflich zu machen, wie eine solche so bald nach der Herausgabe des Werkes des R entstehen konnte. Ich sehe das Mittel zur Lösung dieses Problems nicht darin, die Äufserungen des Irenaeus als durchweg ungeschichtlich preiszugeben, sondern seine positiven Behauptungen zunächst einmal als das zu nehmen, wofür sie sich geben, nämlich als Ansichten solcher, die den Johannes noch gekannt haben. Hat der Apostel Johannes sich nach dem Tode des Paulus wirklich in Kleinasien aufgehalten und ist er erst unter Trajan zu Beginn des zweiten Jahrhunderts eines natürlichen Todes gestorben, so begreift es sich sehr leicht, wie eine um die Wende des Jahrhunderts erscheinende grofse apokalyptische Schrift, die zudem unter dem Namen Jo-

hannes bekannt wurde, ohne weiteres dem Apostel Johannes zugeschrieben werden konnte. Nimmt man nun gar an, dafs dieselbe nicht geschrieben wurde oder doch in die Öffentlichkeit trat, solange der Apostel Johannes noch lebte, so erscheint jener Irrtum nahezu unausweichlich. Überdies hat der unter johanneischem Einflusse stehende R, über dessen Person ich mich aller Hypothesen enthalte, bei seiner Veröffentlichung gewifs im Geiste des Johannes zu handeln geglaubt und hatte deshalb ein gutes Recht, für die Wichtigkeit der Schrift auf des Johannes Urteil zurückzugreifen, wodurch natürlich jener Irrtum noch leichter wurde. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, wird die von mir durchgeführte Hypothese über den Ursprung der Apokalypse auch die letzte Probe auf ihre Richtigkeit bestehen. Sie hat es nicht nötig, ihre Zuflucht zu dem Wagestück zu nehmen, die altkirchliche Tradition von dem unsicheren Standpunkt der Gegenwart aus über den Haufen zu werfen, sondern gewinnt durch Berücksichtigung derselben an Kraft. Das alte Zeugnis über den apostolischen Ursprung der Apokalypse ist ihr eine wichtige Bestätigung für die Abfassung des Gesamtwerkes in der Zeit von Domitian bis Trajan. Des Irenaeus Behauptung, er habe von denen, welche den Apostel Johannes noch von Angesicht gesehen, die Bestätigung erhalten, dafs Ap. 13, 18 ursprünglich die Zahl 666 gestanden habe, ist ebenso richtig, als es begreiflich ist, dafs er eine Deutung dieser Zahl nicht besafs. Und andererseits wird für manches Rätsel in der Geschichte des neutestamentlichen Kanons von dieser Sachlage aus ein Weg zur Lösung eingeschlagen werden können.

7.

Das wissenschaftliche Urteil und die kirchliche Praxis.

Weniger gut als zu den patristischen Zeugnissen wird das Resultat meiner Untersuchung zu dem stimmen, was man das Urteil der kirchlichen Theologie unserer Tage nennt. So ent-

schieden sich meine Arbeit von denen Völters, Vischers und ihrer Genossen unterscheidet, so verhehle ich mir nicht, dafs man geneigt sein wird, sie mit jenen unter dasselbe Gericht zu stellen. Ich fürchte, dafs in einer neuen Auflage desselben Bandes des „kurzgefafsten Kommentares zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes“, in welchem man mich als Verteidiger der selbst von vielen Positiven aufgegeben Echtheit des zweiten Petrusbriefes rühmt, mein Name bei der Apokalypse unter den Vertretern einer „Hyperkritik“ genannt werden wird, denen gegenüber selbst Kritiker wie Beyschlag und Reufs eine „Ehrenrettung“ der Apokalypse für nötig erachtet hätten. Ich fürchte dieses — nicht für mich, der ich gleich scharfe Urteile von Seiten der Kritiker widerspruchlos ertragen habe, wohl aber für die Kirche, der unsere Wissenschaft dienen soll. Die Frage liegt hier ernster als irgendwo, da man auf positiver Seite mit der Behauptung von einer „Ehrenrettung“ der gefährdeten Apokalypse sich mit denjenigen Gröfsen in Widerspruch bringt, mit denen man sich sonst zu decken pflegt. Man lese Lückes Darstellung der Anschauung der Reformatoren, speciell Luthers und Zwinglis, über die Apokalypse (a. a. O. S. 895 ff.). Ich teile, um mich eigener Worte zu enthalten, die wichtigsten Citate mit. In der Vorrede zur Apokalypse in der ersten Ausgabe des deutschen Neuen Testamentes 1522 bemerkt Luther: „In diesem Buche der Offenbarung Johannis lafs ich auch jedermann seines Sinnes walten, will niemanden an meinen Dünkel oder Urteil verbunden haben, ich sage, was ich fühle. Mir mangelt an diesem Buche nicht einerlei, da ichs weder apostolisch noch prophetisch halte. Aufs erste und allermeist, dafs die Apostel nicht mit Gesichten umgehen, sondern mit klaren und dürren Worten weissagen, wie Petrus, Paulus, Christus im Evangelio auch thun; denn es auch dem apostolischen Amte gebühret, klärlich und ohne Bild oder Gesicht von Christo und seinem Thun zu reden. Auch so ist kein Prophet im Alten Testamente, geschweige im Neuen, der so gar durch und durch mit Gesichten und Bildern handelt, dafs ichs fast gleich bei mir achte dem 4. Buch Esras und allerdings nicht spüren

kann, dafs es vom heiligen Geiste gestellt sei. Darzu dünkt mich das allzuviel zu sein, dafs er hart solch sein eigen Buch mehr denn andere heilige Bücher, da viel mehr angelegen ist, befiehlt und dräuet, wer etwas davon thun, von dem werde Gott auch thun; wiederum sollen selig sein, die da halten, was darinnen steht, so doch niemand weifs, was es ist, geschweig, dafs ers halten sollte, und ebensoviel ist, als hätten wir es nicht, auch wohl viel edler Bücher vorhanden sind, die zu halten sind. Es haben auch viel der Väter dieses Buch vor Zeiten verworfen, und obwohl Sanct Hieronymus mit hohen Worten fährt und spricht, es sei über alles Lob, und so viel Geheimnisse darinnen als Wörter, so er doch des nichts beweisen kann, und wohl an mehr Orten seines Lobes zu milde ist. Endlich halte davon jedermann, was ihm sein Geist giebt. Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken, und ist mir Ursache genug, dafs ich sein nicht hoch achte, dafs Christus darinnen weder gelehrt noch erkannt wird, welches doch zu thun vor allen Dingen ein Apostel schuldig ist, wie er sagt Act. 1: „Ihr sollt meine Zeugen sein.“ Darum bleibe ich bei den Büchern, die mir Christum hell und rein dargeben.“ — Weniger scharf, aber doch noch immer entschieden abweisend ist die von Lücke S. 898 mitgeteilte Vorrede Luthers aus dem Jahre 1534. Von anderen absehend stelle ich neben Luthers Urteil das Zwinglis aus dem Jahre 1528: „Us Apokalypsi nemend wir kein Kundschaft an, dann es nit ein biblisch Buch ist.“ Endlich sei an den art. XVII der Confessio Aug. erinnert: „Damnant et alios qui nunc spargunt judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint ubique oppressis impiis.“ Mag man sich auf neulutherischer Seite mit diesen Worten abfinden, wie man will, offenbar ist, dafs sie eben das verwerfen, was Ap. 20 ausgesprochen ist.

Wird es die moderne positive Theologie angesichts solcher Zeugnisse über sich gewinnen, eine Ansicht als Schändung der Apokalypse zu bekämpfen, welche dieses Buch viel höher schätzt, als die Reformatoren thun, und selbst den ausgeprägt jüdischen Partieen desselben zu einem geschichtlichen Verständnisse verhilft, durch

das die Schroffheiten derselben verständlich gemacht und damit gemildert werden? Handelt es sich denn bei der von mir befolgten Methode, wie man es so gern darstellt, um ein Auseinanderreifsen innig verbundener Stücke, welche durch diese Operation um allen Sinn kommen, oder nicht vielmehr um die Zusammenfügung dessen, was ein späterer Schriftsteller, immerhin aus bester Absicht, von einander getrennt hat? Durch diese seine Trennung mufste das geschichtliche Leben, das in den einzelnen Quellenschriften pulsierte, grofsenteils zur religiösen Formel erstarren. Durch die kritische Operation wird es ermöglicht, das ursprüngliche Leben wieder zu spüren. Würde Luther bei seinem Urteile geblieben sein, dafs Johannes mit unverständlichen Bildern umgehe, Christum nicht treibe, unverständig harte Forderungen aufstelle bezüglich der Anerkennung und Bewahrung seiner Schrift, wenn er anstatt vor das Werk des Redaktors vor die christliche Urapokalypse gestellt wäre? Er würde im Gegenteil dieses Buch zu den Stücken des Neuen Testamentes gezählt haben, in welche sein Geist sich mit Freuden schickte. Will die „positive Theologie“ eine wahrhaft reformatorisch-evangelische sein, dann zeige sie an diesem Falle, dafs sie einen wissenschaftlichen Versuch wie den vorliegenden nicht von vornherein verwirft, sondern ernst prüft und also durch ihre wissenschaftliche Haltung ihr Recht auf „konservatives theologisches Forschen und Lehren“ nachweist.

Ich bin mir bewufst, mit meiner Arbeit ungesucht und unerwartet auf Spuren gekommen zu sein, auf denen sich zwar nicht die kirchliche Theologie, wohl aber das schlichte Christentum der gläubigen Gemeinde bewegt. Es ist mir tröstlich, dafs bei meiner Untersuchung der Apokalypse der Fall eintritt, wo der religiöse Instinkt der Gemeinde der langwierigen Arbeit der wissenschaftlichen Forschung voraneilt und ohne weiteres das feststellt, was der Forscher mühsam und unter mannigfachem Widerspruch beweisen mufs. Sieht man auf den praktischen Gebrauch der Apokalypse durch die Gemeinde, so ist die Antipathie derselben in seltenen Fällen so grofs wie die Luthers, deren Schroffheit auf theologischem Gebiete bis auf diesen Tag (und zwar auf der äufser-

sten Linken wie auf der äufsersten Rechten) die entgegengesetzte Wertung hervorgetrieben hat. Meistens verfährt die Gemeinde eklektisch im Gebrauch der Apokalypse. Die johanneische Grundschrift und die an diese sich anlehnenden Stücke des Redaktors werden angewendet wie andere Stücke des Neuen Testamentes; ja, gewisse Partieen gehören zu den Lieblingsabschnitten und Sprüchen der Gemeinde. Wer könnte sich auch der ergreifenden Gewalt der sieben Sendschreiben oder der siebenten Siegelvision (7, 9—17) entziehen? Nächst diesen Stücken kommen gewisse Partieen der Schrift aus des Pompejus Zeit mit ihrer Hervorhebung der ethischen Momente in Betracht. So gut wie ganz sind die Ausführungen der Caligula-Apokalypse aus dem gewöhnlichen Gebrauche der frommen Gemeinde ausgeschlossen; für dieses geschichtlich lebendigste Stück fehlt derselben, wie begreiflich, am meisten die Möglichkeit einer Verwendung. Umgekehrt zeigt sich die Reihenfolge in der Benutzung der Quellenschriften in Zeiten abnormer religiöser Erregung und auch in Kreisen, denen die schlichte Kost des Evangeliums nicht genügt. Da spüren die Betreffenden in der Caligula-Apokalypse wieder die ursprüngliche Kraft eines ihnen sympathischen religiösen Fanatismus, während die Bilder von der Hure Babel und der Stadt mit den goldenen Gassen für Polemik und Erbauung einem weniger erhitzten Empfinden dienen. Vermag der kerngesunde Luthersche Sinn sich auch in diese gewifs nicht zu unterschätzenden Schriften nicht zu finden, so ist doch durch die Verbindung derselben mit der christlichen Urapokalypse auch auf sie ein milderndes, teilweise sogar verklärendes Licht gefallen, so dafs man es versteht, wenn sich die Gemeinde in Philipp Nicolais unvergleichlichem „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ mitten in der an die Urapokalypse sich anschliefsenden Beschreibung der himmlischen Seligkeit auch des Zuges erfreut:

„Von zwölf Perlen sind die Pforten
An deiner Stadt;“

und wenn die von der Last des Lebens müde, heimwehkranke Seele dem Vaterhause mit dem Rufe zustrebt:

„Jerusalem, du hochgebaute Stadt,
Wollt Gott, ich wär in Dir.“

Mit diesem Bewufstsein von der Gemeinschaft des Empfindens mit der gläubigen Gemeinde schliefse ich diese Untersuchung, von der ich wünsche, dafs sie den unnachsichtlichen Forderungen historischer Wissenschaft wie denjenigen des christlichen Glaubens gleicherweise möchte gerecht geworden sein.

Anhang.

Um einen schnellen Überblick über das Quellenverhältnis in der Apokalypse zu ermöglichen, gebe ich als Anhang zu den Untersuchungen einen Abdruck der drei Quellenschriften. Die Zusätze des R sind dabei unter den Text verwiesen. Mit runden Klammern () kennzeichne ich die Partieen, bei denen es mir zweifelhaft ist, ob die betreffenden Worte der Quellenschrift oder dem R angehören; eckige Klammern [] deuten dagegen an, dafs das betreffende Stück von mir mehr oder weniger frei nach den gegebenen Anhaltspunkten rekonstruiert ist. Im Texte habe ich mich an Tischendorfs editio VIII angeschlossen in den Fällen, wo ich meine Abweichung von derselben in meinen Untersuchungen nicht begründet habe. Ein Urteil über die nicht besprochenen Lesarten ist mit diesem Anschlufs an Tischendorf nicht gegeben. Bei ein paar Stellen, über die mir eine definitive Entscheidung schwer geworden ist, referiere ich noch am Schlusse.

I.

Ἀποκάλυψις Ἰωάννου.[a])

(U).

Ιωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ· χάρις I, 4
ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, καὶ
ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ,

a) V. 1—3: *Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ, ὃς ἐμαρτύ-*

5 καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ[a]) τοῦ ἀγαπῶντος ἡμᾶς καὶ λούσαν-
6 τος[b]) ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, καὶ
ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ.
αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων
ἀμήν.[c])
9 Ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συνκοινωνὸς ἐν τῇ
θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ, ἐγενόμην ἐν τῇ
νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ
10 διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ
κυριακῇ ἡμέρᾳ, καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς
11 σάλπιγγος λεγούσης· ὃ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον καὶ
πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις, εἰς Ἔφεσον καὶ εἰς Ζμύρναν
καὶ εἰς Πέργαμον καὶ εἰς Θυάτειρα καὶ εἰς Σάρδεις καὶ εἰς
12 Φιλαδελφίαν καὶ εἰς Λαοδικίαν. καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν
τὴν φωνὴν ἥτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ· καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ
13 λυχνίας χρυσᾶς, καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν
ἀνθρώπου, ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς
14 τοῖς μασθοῖς ζώνην χρυσᾶν· ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ
τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκὸν ὡς χιών, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ
15 αὐτοῦ ὡς φλὸξ πυρός, καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλ-
κολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένῳ, καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ
16 ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν, καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ
αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτά, καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία
δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη, καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος
17 φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ. καὶ ὅτε εἶδον αὐτόν, ἔπεσα
πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός, καὶ ἔθηκεν τὴν δεξιὰν

ρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα ἴδεν. μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα· ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς; S. 10 ff.

a) ὁ μάρτυς ὁ πιστός!, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς; vgl. S. 582 f.

b) R liest: τῷ ἀγαπῶντι λούσαντι; vgl. S. 582 f.

c) V. 7. 8: Ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, ναί, ἀμήν. ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ; 20—28.

αὐτοῦ ἐπ' ἐμὲ λέγων· μὴ φοβοῦ· ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ
ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν, ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν 18
εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ
θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου. γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν 19
καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα.[a])

Τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας γράψον· τάδε II, 1
λέγει ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, ὁ
περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσῶν· οἶδα 2
τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονήν σου, καὶ
ὅτι οὐ δύνῃ βαστάσαι κακούς, καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας
ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσίν, καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς·
καὶ ὑπομονὴν ἔχεις, καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου καὶ 3
οὐ κεκοπίακες. ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σου 4
τὴν πρώτην ἀφῆκες. μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκες, 5
καὶ μετανόησον καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον· εἰ δὲ μή, ἔρ-
χομαί σοι καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐ-
τῆς, ἐὰν μὴ μετανοήσῃς. ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς 6
τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν, ἃ κἀγὼ μισῶ.[b])

Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Ζμύρνῃ ἐκκλησίας γράψον· 8
τάδε λέγει ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ
ἔζησεν· οἶδά σου τὴν θλίψιν καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ 9
πλούσιος εἶ, καὶ τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους
εἶναι ἑαυτούς, καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ.
μηδὲν φοβοῦ ἃ μέλλεις πάσχειν. ἰδοὺ μέλλει βάλλειν ὁ 10
διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακὴν ἵνα πειρασθῆτε, καὶ ἕξετε
θλίψιν ἡμερῶν δέκα. γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω
σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς.[c])

a) V. 20: *τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων οὓς εἶδες ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου, καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσᾶς. οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσίν, καὶ αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσίν*; 30—38.

b) V. 7: *ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις· τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὅ ἐστιν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ*; vgl. zu den Schlufszusätzen bei allen sieben Briefen S. 41 ff.

c) V. 11: *ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις· ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῇ ἐκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου.*

12 Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Περγάμῳ ἐκκλησίας γράψον·
τάδε λέγει ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν·
13 οἶδα ποῦ κατοικεῖς· ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ· καὶ κρατεῖς
τὸ ὄνομά μου, καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου ἐν ταῖς ἡμέ-
ραις αἷς Ἀντείπας ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου, ὃς ἀπεκτάνθη
14 παρ' ὑμῖν, ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ. ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ
(ὀλίγα), ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς
ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν
15 Ἰσραήλ, φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι. οὕτως ἔχεις
καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν ὁμοίως.
16 μετανόησον· εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι ταχὺ καὶ πολεμήσω μετ'
αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου.[a])
18 Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Θυατείροις ἐκκλησίας γράψον·
τάδε λέγει ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ
ὡς φλὸξ πυρός, καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ·
19 οἶδά σου τὰ ἔργα καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν καὶ τὴν
διακονίαν καὶ τὴν ὑπομονήν, καὶ τὰ ἔργα σου τὰ ἔσχατα
20 πλείονα τῶν πρώτων. ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι ἀφεῖς τὴν
γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα αὐτὴν προφῆτιν καὶ διδάσκει
καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδω-
21 λόθυτα. καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ, καὶ οὐ
22 θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς. ἰδοὺ βάλλω
αὐτὴν εἰς κλίνην, καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς εἰς θλί-
ψιν μεγάλην, ἐὰν μὴ μετανοήσουσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς.
23 καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ, καὶ γνώσονται
πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ
καρδίας, καὶ δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν.
24 ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς λοιποῖς τοῖς ἐν Θυατείροις, ὅσοι οὐκ
ἔχουσιν τὴν διδαχὴν ταύτην, οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα
τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν· οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος·
25 πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρι οὗ ἂν ἥξω.[b])

a) V. 17: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις· τῷ νικοῦντι δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου, καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκήν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων.

b) V. 26—29: καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν, καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν

Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σάρδεσιν ἐκκλησίας γράψον· III, 1
τάδε λέγει ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς
ἑπτὰ ἀστέρας· οἶδά σου τὰ ἔργα, ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῇς,
καὶ νεκρὸς εἶ. γίνου γρηγορῶν, καὶ στήρισον τὰ λοιπὰ 2
ἃ ἔμελλον ἀποθανεῖν. οὐ γὰρ εὕρηκά σου τὰ ἔργα πεπλη-
ρωμένα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου. μνημόνευε οὖν πῶς εἴ- 3
ληφας καὶ ἤκουσας, καὶ τήρει καὶ μετανόησον. ἐὰν οὖν
μὴ γρηγορήσῃς, ἥξω ὡς κλέπτης, καὶ οὐ μὴ γνώσῃ ποίαν
ὥραν ἥξω ἐπὶ σέ. ἀλλὰ ἔχεις ὀλίγα ὀνόματα ἐν Σάρ- 4
δεσιν ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν, καὶ περιπατήσουσιν
μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς, ὅτι ἄξιοί εἰσιν.[a])

Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Φιλαδελφίᾳ ἐκκλησίας γράψον· 7
τάδε λέγει ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός, ὁ ἔχων τὴν κλεῖν τοῦ Δαυ-
είδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει, καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς
ἀνοίξει· οἶδά σου τὰ ἔργα.[b]) ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν, 8
καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου.
ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεῳγμένην, ἣν οὐδεὶς
δύναται κλεῖσαι αὐτήν· ἰδοὺ διδῶ ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ 9
σατανᾶ τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ
εἰσὶν ἀλλὰ ψεύδονται· ἰδοὺ ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἥξουσιν καὶ
προσκυνήσουσιν ἐνώπιον τῶν ποδῶν σου, καὶ γνῶσιν ὅτι
ἐγὼ ἠγάπησά σε. ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς 10
μου, κἀγώ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελ-
λούσης ἔρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης, πειράσαι τοὺς
κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς. ἔρχομαι ταχύ· κράτει ὃ ἔχεις, 11
ἵνα μηδεὶς λάβῃ τὸν στέφανόν σου.[c])

ῥάβδῳ σιδηρᾷ, ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται, ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου, καὶ δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν. ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

a) V. 5—6: ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς, καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς, καὶ ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρός μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ. ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

b) Vgl. zur Textgestalt S. 269.

c) V. 12—13: ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου, καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι, καὶ γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ

14 Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Λαοδικίᾳ ἐκκλησίας γράψον·
τάδε λέγει ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ
15 τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ· οἶδά σου τὰ ἔργα, ὅτι οὔτε ψυ-
16 χρὸς εἶ οὔτε ζεστός. ὄφελον ψυχρὸς ἦς ἢ ζεστός. οὕτως
ὅτι χλιαρὸς εἶ, καὶ οὔτε ζεστὸς οὔτε ψυχρός, μέλλω σε ἐμέ-
17 σαι ἐκ τοῦ στόματός μου. ὅτι λέγεις ὅτι πλούσιός εἰμι
καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρείαν ἔχω, καὶ οὐκ οἶδας ὅτι
σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος καὶ ἐλεεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς
18 καὶ γυμνός, συμβουλεύω σοι ἀγοράσαι παρ' ἐμοῦ χρυ-
σίον πεπυρωμένον ἐκ πυρὸς ἵνα πλουτήσῃς, καὶ ἱμάτια
λευκὰ ἵνα περιβάλῃ καὶ μὴ φανερωθῇ ἡ αἰσχύνη τῆς γυ-
μνότητός σου, καὶ κολλύριον ἔγχρισαι τοὺς ὀφθαλμούς σου
19 ἵνα βλέπῃς. ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω·
20 ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον. ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν
καὶ κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν
θύραν, καὶ εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐ-
τοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ.[a])

IV, 1 Μετὰ ταῦτα ἴδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἠνεῳγμένη ἐν τῷ οὐ-
ρανῷ καὶ [ἤκουσα τὴν φωνὴν ἥτις ἐλάλει][b]) μετ' ἐμοῦ, λέγων·
2 ἀνάβα ὧδε, καὶ δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι.[c]) καὶ ἰδοὺ
θρόνος ἔκειτο ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον καθή-
3 μενος, καὶ ὁ καθήμενος ὅμοιος ὁράσει λίθῳ ἰάσπιδι καὶ
σαρδίῳ, καὶ ἶρις κυκλόθεν τοῦ θρόνου ὅμοιος ὁράσει σμα-
4 ραγδίνῳ. καὶ κυκλόθεν τοῦ θρόνου θρόνους εἴκοσι τέσσα-
ρας, καὶ ἐπὶ τοὺς θρόνους εἴκοσι τέσσαρας πρεσβυτέρους
καθημένους περιβεβλημένους ἐν ἱματίοις λευκοῖς, καὶ ἐπὶ

θεοῦ μου καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ μου, τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου, καὶ τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν. ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

a) V. 21—22: ὁ νικῶν, δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ. ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

b) Vgl. S. 61. Der Text des R lautet: ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἣν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης.

c) μετὰ ταῦτα. εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι; 64.

τὰς κεφαλὰς αὐτῶν στεφάνους χρυσοῦς. (καὶ ἐκ τοῦ θρό- 5
νου ἐκπορεύονται ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί·) καὶ
ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου[a])
καὶ[b]) ὡς θάλασσα ὑαλίνη ὁμοία κρυστάλλῳ· καὶ ἐν μέσῳ 6
τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου τέσσαρα ζῶα γέμοντα
ὀφθαλμῶν ἔνπροσθεν καὶ ὄπισθεν. καὶ τὸ ζῶον τὸ πρῶ- 7
τον ὅμοιον λέοντι, καὶ τὸ δεύτερον ζῶον ὅμοιον μόσχῳ,
καὶ τὸ τρίτον ζῶον ἔχων τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου, καὶ
τὸ τέταρτον ζῶον ὅμοιον ἀετῷ πετομένῳ. καὶ τὰ τέσσαρα 8
ζῶα, ἓν καθ' ἓν αὐτῶν ἔχων ἀνὰ πτέρυγας ἕξ, κυκλόθεν
καὶ ἔσωθεν γέμουσιν ὀφθαλμῶν, καὶ ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχου-
σιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς λέγοντες· ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος
ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος.
καὶ ὅταν δώσουσιν τὰ ζῶα δόξαν καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν 9
τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν
αἰώνων, πεσοῦνται οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἐνώ- 10
πιον τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου, καὶ προσκυνήσουσιν
τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, καὶ βαλοῦσιν τοὺς
στεφάνους αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θρόνου, λέγοντες· ἄξιος 11
εἶ, ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν, λαβεῖν τὴν δόξαν καὶ τὴν
τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν, ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα, καὶ διὰ
τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν.

Καὶ εἶδον ἐπὶ τὴν δεξιὰν τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρό- V, 1
νου βιβλίον γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν, κατεσφρα-
γισμένον σφραγῖσιν ἑπτά. καὶ εἶδον ἄγγελον ἰσχυρὸν 2
κηρύσσοντα ἐν φωνῇ μεγάλῃ· τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον
καὶ λῦσαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ; καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἐν 3
τῷ οὐρανῷ οὔτε ἐπὶ τῆς γῆς οὔτε ὑποκάτω τῆς γῆς ἀνοῖ-
ξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό. καὶ ἔκλαιον πολύ, 4
ὅτι οὐδεὶς ἄξιος εὑρέθη ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν
αὐτό. καὶ εἷς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων λέγει μοι· μὴ κλαῖε.[c]) 5

a) ἅ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ; 65 f.

b) ἐνώπιον τοῦ θρόνου; 66.

c) ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυείδ, ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἑπτὰ σφραγῖδας αὐτοῦ; 74 f.

6 Καὶ εἶδον ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων
καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἀρνίον ἑστηκὼς ὡς ἐσφαγ-
7 μένον, ἔχων κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτά.[a]) καὶ
ἦλθεν καὶ εἴληφεν ἐκ τῆς δεξιᾶς τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ
8 θρόνου. καὶ ὅτε ἔλαβεν τὸ βιβλίον, τὰ τέσσερα ζῶα καὶ
οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι,[b]) ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν
9 καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων,[c]) ᾄδουσιν ᾠδὴν
καινὴν λέγοντες· ἄξιος εἶ λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι
τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ, ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ
ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ
10 καὶ ἔθνους, καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασι-
11 λείαν καὶ ἱερεῖς.[d]) καὶ εἶδον καὶ ἤκουσα ὡς φωνὴν ἀγγέ-
λων πολλῶν κύκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πρε-
σβυτέρων, καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων καὶ
12 χιλιάδες χιλιάδων, λέγοντες φωνῇ μεγάλῃ· ἄξιός ἐστιν
τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον
καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν.
13 καὶ πᾶν κτίσμα ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑπο-
κάτω τῆς γῆς καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς
πάντα ἤκουσα λέγοντας· τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ
τῷ ἀρνίῳ ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος
14 εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. καὶ τὰ τέσσερα ζῶα ἔλε-
γον· ἀμήν, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεσαν καὶ προσεκύνησαν.
VI, 1 Καὶ ἴδον ὅτε ἤνοιξεν τὸ ἀρνίον μίαν ἐκ τῶν ἑπτὰ
σφραγίδων, καὶ ἤκουσα ἑνὸς ἐκ τῶν τεσσάρων ζώων λέ-
2 γοντος ὡς φωνὴ βροντῆς· ἔρχου. καὶ ἴδον, καὶ ἰδοὺ
ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν ἔχων τόξον, καὶ
ἐδόθη αὐτῷ στέφανος, καὶ ἐξῆλθεν νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ.
3 Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν δευτέραν, ἤκουσα
4 τοῦ δευτέρου ζώου λέγοντος· ἔρχου. καὶ ἐξῆλθεν ἄλλος

a) οἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν; 67.

b) ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου; 67 f.

c) ἅ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων. καὶ; 67.

d) καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς; 68.

ἵππος πυρρὸς καὶ τῷ καθημένῳ ἐπ' αὐτὸν ἐδόθη αὐτῷ
λαβεῖν τὴν εἰρήνην ἐκ τῆς γῆς καὶ ἵνα ἀλλήλους σφάξου-
σιν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ μάχαιρα μεγάλη.
Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν τρίτην, ἤκουσα τοῦ 5
τρίτου ζώου λέγοντος· ἔρχου. καὶ ἴδον, καὶ ἰδοὺ ἵππος
μέλας, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν ἔχων ζυγὸν ἐν τῇ χειρὶ
αὐτοῦ. καὶ ἤκουσα ὡς φωνὴν ἐν μέσῳ τῶν τεσσάρων 6
ζώων λέγουσαν· χοῖνιξ σίτου δηναρίου καὶ τρεῖς χοίνικες
κριθῶν δηναρίου· καὶ τὸ ἔλαιον καὶ τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσῃς.
Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν τετάρτην, ἤκουσα 7
φωνὴν τοῦ τετάρτου ζώου λέγοντος· ἔρχου. καὶ ἴδον, 8
καὶ ἰδοὺ ἵππος χλωρός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπάνω αὐτοῦ,
ὄνομα αὐτῷ θάνατος, καὶ ὁ ᾅδης ἠκολούθει μετ' αὐτοῦ,
καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἐξουσία ἐπὶ τὸ τέταρτον τῆς γῆς, ἀπο-
κτεῖναι ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῷ καὶ ἐν θανάτῳ καὶ ὑπὸ
τῶν θηρίων τῆς γῆς.
Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν πέμπτην σφραγῖδα, ἴδον ὑποκάτω 9
τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λό-
γον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον. καὶ ἔκρα- 10
ξαν φωνῇ μεγάλῃ λέγοντες· ἕως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος
καὶ ἀληθινός, οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ
τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς; καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἑκά- 11
στῳ στολὴ λευκή, καὶ ἐρρέθη αὐτοῖς ἵνα ἀναπαύσωνται
ἔτι χρόνον μικρόν, ἕως πληρώσωσιν καὶ οἱ σύνδουλοι αὐτῶν
καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν οἱ μέλλοντες ἀποκτέννεσθαι ὡς καὶ
αὐτοί.
Καὶ ἴδον ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν ἕκτην, καὶ 12
σεισμὸς μέγας ἐγένετο, καὶ ὁ ἥλιος μέλας ἐγένετο ὡς σάκ-
κος τρίχινος, καὶ ἡ σελήνη ὅλη ἐγένετο ὡς αἷμα, καὶ οἱ 13
ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ ἔπεσαν εἰς τὴν γῆν, ὡς συκῆ βάλλουσα
τοὺς ὀλύνθους αὐτῆς ὑπὸ ἀνέμου μεγάλου σειομένη, καὶ 14
ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἑλισσόμενον, καὶ πᾶν
ὄρος καὶ νῆσος ἐκ τῶν τόπων αὐτῶν ἐκινήθησαν. καὶ 15
οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ μεγιστᾶνες καὶ οἱ χιλίαρχοι καὶ
οἱ πλούσιοι καὶ οἱ ἰσχυροὶ καὶ πᾶς δοῦλος καὶ ἐλεύθερος

ἔκρυψαν ἑαυτοὺς εἰς τὰ σπήλαια καὶ εἰς τὰς πέτρας τῶν
16 ὀρέων, καὶ λέγουσιν τοῖς ὄρεσιν καὶ ταῖς πέτραις· πέσετε
ἐφ' ἡμᾶς καὶ κρύψατε ἡμᾶς ἀπὸ προσώπου τοῦ καθημένου
17 ἐπὶ τῷ θρόνῳ,[a]) ὅτι ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς
αὐτοῦ, καὶ τίς δύναται σταθῆναι;
VIII, 1 Καὶ[b]) ὅταν ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν ἑβδόμην, ἐγένετο
VII, 9 σιγὴ ἐν τῷ οὐρανῷ ὡς ἡμίωρον. μετὰ ταῦτα ἴδον, καὶ
ἰδοὺ ὄχλος πολὺς[c]) ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ
λαῶν καὶ γλωσσῶν, ἑστῶτες ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώ-
πιον τοῦ ἀρνίου, περιβεβλημένους στολὰς λευκάς, καὶ φοί-
10 νικας ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν· καὶ κράζουσιν φωνῇ με-
γάλῃ λέγοντες· ἡ σωτηρία τῷ θεῷ ἡμῶν τῷ καθημένῳ
11 ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ. καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι
εἱστήκεισαν κύκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν πρεσβυτέρων καὶ
τῶν τεσσάρων ζώων, καὶ ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ θρόνου ἐπὶ
12 τὰ πρόσωπα αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ, λέγοντες·
ἀμήν, ἡ εὐλογία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ σοφία καὶ ἡ εὐχαριστία
καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχὺς τῷ θεῷ ἡμῶν εἰς
13 τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν. καὶ ἀπεκρίθη εἷς ἐκ
τῶν πρεσβυτέρων λέγων μοι· οὗτοι οἱ περιβεβλημένοι τὰς
14 στολὰς τὰς λευκὰς τίνες εἰσὶν καὶ πόθεν ἦλθον; καὶ
εἴρηκα αὐτῷ· κύριέ μου, σὺ οἶδας. καὶ εἶπέν μοι· οὗτοί
εἰσιν οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης καὶ ἔπλυναν
τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ
15 ἀρνίου. διὰ τοῦτό εἰσιν ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ,
καὶ λατρεύουσιν αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ,
16 καὶ ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου σκηνώσει ἐπ' αὐτούς. οὐ
πεινάσουσιν ἔτι οὐδὲ διψήσουσιν ἔτι, οὐδὲ μὴ πέσῃ ἐπ' αὐ-
17 τοὺς ὁ ἥλιος οὐδὲ πᾶν καῦμα, ὅτι τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ
μέσον τοῦ θρόνου ποιμανεῖ αὐτοὺς καὶ ὁδηγήσει αὐτοὺς
ἐπὶ ζωῆς πηγὰς ὑδάτων, καὶ ἐξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον

a) καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου; 77 f.

b) Zur Textgestalt vgl. S. 91 ff.

c) ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο; 103.

ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. καὶ[a]) λέγει μοι· οὗτοι οἱ λόγοι XIX, 9[b]
ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσίν. καὶ ἔπεσα ἔμπροσθεν τῶν πο- 10
δῶν αὐτοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ. καὶ λέγει μοι· ὅρα μή·
σύνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν
μαρτυρίαν Ἰησοῦ· τῷ θεῷ προσκύνησον.[b])

Κἀγὼ Ἰωάννης ὁ βλέπων καὶ ἀκούων ταῦτα· καὶ ὅτε XXII, 8
ἤκουσα καὶ ἔβλεψα, ἔπεσα προσκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν πο-
δῶν[c]) τοῦ δεικνύντος μοι ταῦτα.[d]) καὶ λέγει μοι· μὴ 10
σφραγίσῃς τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου·
ὁ καιρὸς γὰρ ἐγγύς ἐστιν. ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι, καὶ 11
ὁ ῥυπαρὸς ῥυπανθήτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιη-
σάτω ἔτι, καὶ ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι.

Ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, ἀπο- 12
δοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτοῦ. ἐγὼ τὸ ἄλφα 13
καὶ τὸ ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.[e])
ἐγὼ Ἰησοῦς ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα 16
ταῖς ἐκκλησίαις. ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυείδ, ὁ
ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός.[f]) ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέ- 17
λων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν.

Μαρτυρῶ ἐγὼ παντὶ τῷ ἀκούοντι τοὺς λόγους τῆς 18
προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου·[g]) ναί, ἔρχομαι ταχύ. 20

a) Zur Textgestalt vgl. S. 198 ff.

b) ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας; 199.

c) τοῦ ἀγγέλου; 223.

d) V. 9: καὶ λέγει μοι· ὅρα μή· σύνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν καὶ τῶν τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου· τῷ θεῷ προσκύνησον; 223.

e) V. 14. 15: μακάριοι οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν, ἵνα ἔσται ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς καὶ τοῖς πυλῶσιν εἰσέλθωσιν εἰς τὴν πόλιν. ἔξω οἱ κύνες καὶ οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς ποιῶν καὶ φιλῶν ψεῦδος.

f) καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· ἔρχου. καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω· ἔρχου. καί; 224.

g) V. 18[b]—20[a]: ἐάν τις ἐπιθῇ ἐπ' αὐτά, ἐπιθήσει ἐπ' αὐτὸν ὁ θεὸς τὰς πληγὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· καὶ ἐάν τις ἀφέλῃ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ βιβλίου τῆς προφητείας ταύτης, ἀφελεῖ ὁ θεὸς τὸ

21 Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ. Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ
μετὰ τῶν ἁγίων.

II.

Ἀποκάλυψις.[a])

(J[1]).

VII, 1 Καὶ μετὰ τοῦτο ἴδον τέσσαρας ἀγγέλους ἑστῶτας
ἐπὶ τὰς τέσσαρας γωνίας τῆς γῆς, κρατοῦντας τοὺς τέσσα-
ρας ἀνέμους τῆς γῆς, ἵνα μὴ πνέῃ ἄνεμος ἐπὶ τῆς γῆς
2 μήτε ἐπὶ τῆς θαλάσσης μήτε ἐπὶ πᾶν δένδρον. καὶ ἴδον
ἄλλον ἄγγελον ἀναβαίνοντα ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου, ἔχοντα
σφραγῖδα θεοῦ ζῶντος, καὶ ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ τοῖς
τέσσαρσιν ἀγγέλοις οἷς ἐδόθη αὐτοῖς ἀδικῆσαι τὴν γῆν καὶ
3 τὴν θάλασσαν, λέγων· μὴ ἀδικήσητε τὴν γῆν μήτε τὴν
θάλασσαν μήτε τὰ δένδρα, ἄχρι σφραγίσωμεν τοὺς δούλους
4 τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. καὶ ἤκουσα
τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐσφραγισμένων, ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσ-
σαρες χιλιάδες ἐσφραγισμένοι ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ·
5 ἐκ φυλῆς Ἰούδα δώδεκα χιλιάδες ἐσφραγισμένοι, ἐκ φυλῆς
Ῥουβὴν δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Γὰδ δώδεκα χιλιάδες,
6 ἐκ φυλῆς Ἀσὴρ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Νεφθαλεὶμ δώ-
7 δεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Μανασσῆ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ
φυλῆς Συμεὼν δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Λευεὶ δώδεκα
8 χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Ἰσσάχαρ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς
Ζαβουλὼν δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Ἰωσὴφ δώδεκα χιλιά-
δες, ἐκ φυλῆς Βενιαμεὶν δώδεκα χιλιάδες ἐσφραγισμένοι.
VIII, 2 Καὶ[b]) ἴδον τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους οἳ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ
3 ἑστήκασιν, καὶ ἐδόθησαν αὐτοῖς ἑπτὰ σάλπιγγες. καὶ
ἄλλος ἄγγελος ἦλθεν καὶ ἐστάθη ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου

μέρος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ ἐκ τῆς πόλεως τῆς ἁγίας, τῶν γεγραμμένων ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ. Λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα; 224 f.

a) 80—86.

b) 86—91.

ἔχων λιβανωτὸν χρυσοῦν, καὶ ἐδόϑη αὐτῷ ϑυμιάματα πολλά,
ἵνα δώσει ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων πάντων ἐπὶ τὸ ϑυ-
σιαστήριον τὸ χρυσοῦν τὸ ἐνώπιον τοῦ ϑεοῦ.[a]) καὶ ἀνέβη 4
ὁ καπνὸς τῶν ϑυμιαμάτων ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων ἐκ
χειρὸς τοῦ ἀγγέλου ἐνώπιον τοῦ ϑεοῦ. καὶ εἴληφεν ὁ 5
ἄγγελος τὸν λιβανωτόν, καὶ ἐγέμισεν αὐτὸν ἐκ τοῦ πυρὸς
τοῦ ϑυσιαστηρίου καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν· καὶ ἐγένοντο
βρονταὶ καὶ φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ σεισμός.
Καὶ οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι οἱ ἔχοντες τὰς ἑπτὰ σάλπιγγας 6
ἡτοίμασαν αὐτοὺς ἵνα σαλπίσωσιν.
Καὶ ὁ πρῶτος ἐσάλπισεν· καὶ ἐγένετο χάλαζα καὶ πῦρ 7
μεμιγμένον ἐν αἵματι καὶ ἐβλήϑη εἰς τὴν γῆν· καὶ τὸ τρί-
τον τῆς γῆς κατεκάη, καὶ τὸ τρίτον τῶν δένδρων κατεκάη,
καὶ πᾶς χόρτος χλωρὸς κατεκάη.
Καὶ ὁ δεύτερος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ὡς ὄρος μέγα 8
πυρὶ καιόμενον ἐβλήϑη εἰς τὴν ϑάλασσαν· καὶ ἐγένετο τὸ
τρίτον τῆς ϑαλάσσης αἷμα, καὶ ἀπέϑανεν τὸ τρίτον τῶν 9
κτισμάτων τῶν ἐν τῇ ϑαλάσσῃ, τὰ ἔχοντα ψυχάς, καὶ τὸ
τρίτον τῶν πλοίων διεφϑάρησαν.
Καὶ ὁ τρίτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἔπεσεν ἐκ τοῦ 10
οὐρανοῦ ἀστὴρ μέγας καιόμενος ὡς λαμπάς, καὶ ἔπεσεν
ἐπὶ τὸ τρίτον τῶν ποταμῶν καὶ ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων.
καὶ τὸ ὄνομα τοῦ ἀστέρος λέγεται ὁ ἄψινϑος. καὶ ἐγένετο 11
τὸ τρίτον τῶν ὑδάτων εἰς ἄψινϑον, καὶ πολλοὶ τῶν ἀνϑρώ-
πων ἀπέϑανον ἐκ τῶν ὑδάτων, ὅτι ἐπικράνϑησαν.
Καὶ ὁ τέταρτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἐπλήγη τὸ τρί- 12
τον τοῦ ἡλίου καὶ τὸ τρίτον τῆς σελήνης καὶ τὸ τρίτον τῶν
ἀστέρων, ἵνα σκοτισϑῇ τὸ τρίτον αὐτῶν καὶ ἡ ἡμέρα μὴ
φάνῃ τὸ τρίτον αὐτῆς, καὶ ἡ νὺξ ὁμοίως.
Καὶ ἴδον, καὶ ἤκουσα ἑνὸς ἀετοῦ πετομένου ἐν μεσου- 13
ρανήματι λέγοντος φωνῇ μεγάλῃ· οὐαὶ οὐαὶ οὐαὶ τοὺς
κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς (ἐκ[b]) τῶν λοιπῶν φωνῶν τῆς σάλ-
πιγγος τῶν τριῶν ἀγγέλων τῶν μελλόντων σαλπίζειν.)

a) ϑρόνου statt ϑεοῦ; 94 f. b) Vgl. S. 583.

IX, 1 Καὶ ὁ πέμπτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἴδον ἀστέρα ἐκ
τοῦ οὐρανοῦ πεπτωκότα εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἡ
2 κλεὶς τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου. καὶ ἤνοιξεν τὸ φρέαρ
τῆς ἀβύσσου· καὶ ἀνέβη καπνὸς ἐκ τοῦ φρέατος ὡς καπνὸς
καμίνου μεγάλης, καὶ ἐσκοτώθη ὁ ἥλιος καὶ ὁ ἀὴρ ἐκ τοῦ
3 καπνοῦ τοῦ φρέατος. καὶ ἐκ τοῦ καπνοῦ ἐξῆλθον ἀκρί-
δες εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἐξουσία ὡς ἔχουσιν ἐξου-
4 σίαν οἱ σκορπίοι τῆς γῆς. καὶ ἐρρέθη αὐτοῖς ἵνα μὴ
ἀδικήσουσιν τὸν χόρτον τῆς γῆς οὐδὲ πᾶν χλωρὸν οὐδὲ πᾶν
δένδρον, εἰ μὴ τοὺς ἀνθρώπους οἵτινες οὐκ ἔχουσιν τὴν
5 σφραγῖδα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων. καὶ ἐδόθη αὐτοῖς
ἵνα μὴ ἀποκτείνωσιν αὐτούς, ἀλλ' ἵνα βασανισθήσονται
μῆνας πέντε· καὶ ὁ βασανισμὸς αὐτῶν ὡς βασανισμὸς σκορ-
6 πίου, ὅταν παίσῃ ἄνθρωπον. καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεί-
ναις ζητήσουσιν οἱ ἄνθρωποι τὸν θάνατον καὶ οὐ μὴ εὑρή-
σουσιν αὐτόν, καὶ ἐπιθυμήσουσιν ἀποθανεῖν καὶ φεύγει ὁ
7 θάνατος ἀπ' αὐτῶν. καὶ τὰ ὁμοιώματα τῶν ἀκρίδων
ὅμοια ἵπποις ἡτοιμασμένοις εἰς πόλεμον, καὶ ἐπὶ τὰς κεφα-
λὰς αὐτῶν ὡς στέφανοι ὅμοιοι χρυσῷ, καὶ τὰ πρόσωπα
8 αὐτῶν ὡς πρόσωπα ἀνθρώπων, καὶ εἶχον τρίχας ὡς τρί-
χας γυναικῶν, καὶ οἱ ὀδόντες αὐτῶν ὡς λεόντων ἦσαν,
9 καὶ εἶχον θώρακας ὡς θώρακας σιδηροῦς, καὶ ἡ φωνὴ
τῶν πτερύγων αὐτῶν ὡς φωνὴ ἁρμάτων ἵππων πολλῶν
10 τρεχόντων εἰς πόλεμον. καὶ ἔχουσιν οὐρὰς ὁμοίας σκορ-
πίοις καὶ κέντρα, καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν ἡ ἐξουσία αὐ-
11 τῶν ἀδικῆσαι τοὺς ἀνθρώπους μῆνας πέντε· ἔχουσιν ἐπ'
αὐτῶν βασιλέα τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου ᾧ ὄνομα αὐτῷ
Ἑβραϊστὶ Ἀβαδδών, καὶ ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολ-
λύων.[a])
13 Καὶ ὁ ἕκτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἤκουσα φωνὴν
μίαν ἐκ τῶν τεσσάρων κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυ-
14 σοῦ τοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, λέγοντα·[b]) λῦσον τὰς ἀγέλας

a) V. 12: Ἡ οὐαὶ ἡ μία ἀπῆλθεν· ἰδοὺ ἔρχεται ἔτι δύο οὐαὶ μετὰ ταῦτα; 95.

b) τῷ ἕκτῳ ἀγγέλῳ, ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα; 102 f.

τὰς δεδεμένας[a]) ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ. καὶ 15
ἐλύθησαν,[b]) ἵνα ἀποκτείνωσιν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων.
καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν στρατευμάτων τοῦ ἱππικοῦ δισμυριάδες 16
μυριάδων· ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν. καὶ οὕτως ἴδον 17
τοὺς ἵππους ἐν τῇ ὁράσει καὶ τοὺς καθημένους ἐπ' αὐτῶν,
ἔχοντας θώρακας πυρίνους καὶ ὑακινθίνους καὶ θειώδεις·
καὶ αἱ κεφαλαὶ τῶν ἵππων ὡς κεφαλαὶ λεόντων, καὶ ἐκ
τῶν στομάτων αὐτῶν ἐκπορεύεται πῦρ καὶ καπνὸς καὶ
θεῖον. ἀπὸ τῶν τριῶν πληγῶν τούτων ἀπεκτάνθησαν τὸ 18
τρίτον τῶν ἀνθρώπων, ἐκ τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ καπνοῦ καὶ
τοῦ θείου τοῦ ἐκπορευομένου ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν. ἡ 19
γὰρ ἐξουσία τῶν ἵππων ἐν τῷ στόματι αὐτῶν ἐστὶν καὶ ἐν
ταῖς οὐραῖς αὐτῶν· αἱ γὰρ οὐραὶ αὐτῶν ὅμοιαι ὄφεσιν,
ἔχουσαι κεφαλάς, καὶ ἐν αὐταῖς ἀδικοῦσιν. καὶ οἱ λοι- 20
ποὶ τῶν ἀνθρώπων, οἳ οὐκ ἀπεκτάνθησαν ἐν ταῖς πληγαῖς
ταύταις, οὐδὲ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν,
ἵνα μὴ προσκυνήσουσιν τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἴδωλα τὰ
χρυσᾶ καὶ τὰ ἀργυρᾶ καὶ τὰ χαλκᾶ καὶ τὰ λίθινα καὶ τὰ
ξύλινα, ἃ οὔτε βλέπειν δύναται οὔτε ἀκούειν οὔτε περιπα-
τεῖν, καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν οὔτε ἐκ 21
τῶν φαρμακιῶν αὐτῶν οὔτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν οὔτε
ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν.

[Καὶ[c]) μετὰ ταῦτα εἶδον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς IX, 15
ἡτοιμασμένους εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ
ἐνιαυτόν.] καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον ἰσχυρὸν καταβαί- X, 1
νοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ,[d]) καὶ ἔθηκεν τὸν πόδα αὐτοῦ τὸν 2
δεξιὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης, τὸν δὲ εὐώνυμον ἐπὶ τῆς γῆς,
καὶ ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ ὥσπερ λέων μυκᾶται. καὶ ὅτε 3

a) Statt τὰς ἀγέλας τὰς δεδεμένας liest R: τοὺς ἀγγέλους τοὺς δεδεμένους; 96—102.

b) οἱ τέσσαρες ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτόν.

c) 96—102.

d) Von V. 1 περιβεβλημένον bis V. 2 ἠνεῳγμένον J²; 104—110.

ἔκραξεν, ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταὶ τὰς ἑαυτῶν φωνάς.[a])
5 καὶ ὁ ἄγγελος[b]) ἦρεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιὰν εἰς τὸν
6 οὐρανόν, καὶ ὤμοσεν ἐν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰ-
ώνων, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν γῆν
καὶ τὰ ἐν αὐτῇ καὶ τὴν ϑάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ, ὅτι
7 χρόνος οὐκέτι ἔσται,[c]) καὶ ἐτελέσϑη τὸ μυστήριον τοῦ
ϑεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας.[d])
XI, 15. 19 Καὶ[e]) ὁ ἕβδομος ἄγγελος ἐσάλπισεν.[f]) καὶ ἠνοίγη ὁ
ναὸς τοῦ ϑεοῦ,[g]) καὶ ὤφϑη ἡ κιβωτὸς τῆς διαϑήκης αὐτοῦ
ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ, καὶ ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ
βρονταὶ καὶ σεισμὸς καὶ χάλαζα μεγάλη.
XII, 1 Καὶ σημεῖον μέγα ὤφϑη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβε-
βλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐ-
τῆς, καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα,
2 καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζο-
3 μένη τεκεῖν. καὶ ὤφϑη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ
ἰδοὺ δράκων πυρρὸς μέγας, ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα
4 δέκα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα, καὶ
ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ,
καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν. καὶ ὁ δράκων ἕστηκεν
ἐνώπιον τῆς γυναικὸς τῆς μελλούσης τεκεῖν, ἵνα ὅταν τέκῃ
5 τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγῃ. καὶ ἔτεκεν υἱὸν ἄρσεν, ὃς
μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔϑνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ· καὶ ἡρ-
7 πάσϑη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν ϑεόν.[h]) καὶ ἐγένετο

a) V. 4: καὶ ὅτε ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταί, ἔμελλον γράφειν, καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν· σφράγισον ἃ ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταί, καὶ μὴ αὐτὰ γράψῃς; 347 f.

b) ὃν εἶδον ἑστῶτα ἐπὶ τῆς ϑαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς; 348.

c) ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ ἑβδόμου ἀγγέλου, ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν; 110.

d) Von 10, 8—11, 13 J²; 110—118.

e) V. 14: ἡ οὐαὶ ἡ δευτέρα ἀπῆλϑεν· ἰδοὺ ἡ οὐαὶ ἡ τρίτη ἔρχεται ταχύ; 95.

f) V. 15ᵇ—18 J²; 583—586. g) ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ; 119.

h) καὶ πρὸς τὸν ϑρόνον αὐτοῦ. 6. καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον, ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ ϑεοῦ, ἵνα ἐκεῖ τρέφουσιν αὐτὴν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα; 132 f.

πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ
πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος. καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν
καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἴσχυσαν, οὐδὲ τόπος εὑρέθη 8
αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ. καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, 9
ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς,[a]) *καὶ οἱ ἄγγελοι*
αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν. καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγά- 10
λην ἐν τῷ οὐρανῷ λέγουσαν· ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ
ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία
τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν
ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας
καὶ νυκτός.[b]) *διὰ τοῦτο εὐφραίνεσθε, οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν* 12
αὐτοῖς σκηνοῦντες· οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ὅτι
κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν, εἰδὼς
ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει. καὶ ὁ δράκων[c]) *ἐδίωξεν τὴν γυ-* 13
ναῖκα ἥτις ἔτεκεν τὸν ἄρσενα. καὶ ἐδόθησαν τῇ γυναικὶ 14
αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου, ἵνα πέτηται εἰς
τὴν ἔρημον εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, ὅπου τρέφεται ἐκεῖ καιρὸν
καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως.
καὶ ἔβαλεν ὁ ὄφις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ὀπίσω τῆς γυ- 15
ναικὸς ὕδωρ ὡς ποταμόν, ἵνα αὐτὴν ποταμοφόρητον ποιήσῃ.
καὶ ἐβοήθησεν ἡ γῆ τῇ γυναικί, καὶ ἤνοιξεν ἡ γῆ τὸ στόμα 16
αὐτῆς καὶ κατέπιεν τὸν ποταμὸν ὃν ἔβαλεν ὁ δράκων ἐκ
τοῦ στόματος αὐτοῦ. καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων ἐπὶ τῇ γυ- 17
ναικί, καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ
σπέρματος αὐτῆς τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ.[d])
Καὶ ἐστάθην ἐπὶ τὴν ἄμμον τῆς θαλάσσης. καὶ εἶ- XII, 18. XIII, 1.
δον ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίον ἀναβαῖνον, ἔχον κέρατα δέκα
καὶ κεφαλὰς ἑπτά, καὶ ἐπὶ τῶν κεράτων αὐτοῦ δέκα δια-
δήματα, καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ὀνόματα βλασφημίας.

a) *ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν*; 133 f.

b) V. 11: *καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν, καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου*; 130 f.

c) Statt *ὁ δράκων*: *ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν*; 134.

d) *καὶ ἐχόντων μαρτυρίαν Ἰησοῦ*; 131.

2 καὶ τὸ θηρίον ὃ εἶδον ἦν ὅμοιον παρδάλει, καὶ οἱ πόδες
αὐτοῦ ὡς ἄρκου, καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ ὡς στόμα λεόντων·
καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ὁ δράκων τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὸν
3 θρόνον αὐτοῦ καὶ ἐξουσίαν μεγάλην. καὶ[a]) ἡ πληγὴ τοῦ
θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη. καὶ ἐθαύμασεν ὅλη ἡ γῆ
4 ὀπίσω τοῦ θηρίου, καὶ προσεκύνησαν τῷ δράκοντι, ὅτι
5 ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν τῷ θηρίῳ.[b]) καὶ ἐδόθη αὐτῷ στόμα
6 λαλοῦν μεγάλα καὶ βλασφημίας,[c]) καὶ ἤνοιξεν τὸ στόμα
αὐτοῦ εἰς βλασφημίας πρὸς τὸν θεόν, βλασφημῆσαι τὸ
7 ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ.[d]) καὶ ἐδόθη αὐτῷ
ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν φυλὴν καὶ λαὸν καὶ γλῶσσαν καὶ
8 ἔθνος, καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦν-
τες ἐπὶ τῆς γῆς, οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ
βιβλίῳ τῆς ζωῆς[e]) ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.[f])
11 Καὶ εἶδον ἄλλο θηρίον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς, καὶ
εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ καὶ ἐλάλει ὡς δράκων.
12 καὶ τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πᾶσαν ποιεῖ ἐνώπιον
αὐτοῦ. καὶ ποιεῖ τὴν γῆν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας
ἵνα προσκυνήσουσιν τὸ θηρίον τὸ πρῶτον, οὗ ἐθεραπεύθη
13 ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ. καὶ ποιεῖ σημεῖα μεγάλα,
ἵνα καὶ πῦρ ποιῇ καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὴν γῆν
14 ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων. καὶ πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας
ἐπὶ τῆς γῆς διὰ τὰ σημεῖα ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι ἐνώπιον
τοῦ θηρίου, λέγων τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς ποιῆσαι
15 εἰκόνα τῷ θηρίῳ.[g]) καὶ ἐδόθη αὐτῷ δοῦναι πνεῦμα τῇ

a) μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον; 136 f.

b) καὶ προσεκύνησαν τῷ θηρίῳ λέγοντες· τίς ὅμοιος τῷ θηρίῳ, καὶ τίς δύναται πολεμῆσαι μετ' αὐτοῦ; 139 f.

c) καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ποιῆσαι μῆνας τεσσεράκοντα δύο; 140.

d) τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας. καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς; 140.

e) τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου; 135 f.

f) V. 9. 10: εἴ τις ἔχει οὖς, ἀκουσάτω. εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει· εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτενεῖ, δεῖ αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι. ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων; 140.

g) ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν; 137 f.

εἰκόνι τοῦ θηρίου, ἵνα καὶ λαλήσῃ ἡ εἰκὼν τοῦ θηρίου, καὶ
ποιήσῃ ὅσοι ἐὰν μὴ προσκυνήσουσιν τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου
ἀποκτανθῶσιν. καὶ ποιεῖ πάντας, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς 16
μεγάλους, καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς πτωχούς, καὶ τοὺς
ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους, ἵνα δῶσιν αὐτοῖς χάραγμα
ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν,
ἵνα μή τις δύνηται ἀγοράσαι ἢ πωλῆσαι εἰ μὴ ὁ ἔχων τὸ 17
χάραγμα τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου.[a]) *καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ* 18
ἑξακόσιαι δέκα[b]) *ἕξ.*

Καὶ ἴδον καὶ ἰδοὺ ἀρνίον[c]) *ἑστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών,* XIV, 1
καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχου-
σαι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ζῶντος[d]) *γεγραμμένον ἐπὶ τῶν με-*
τώπων αὐτῶν. καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (ὡς 2
φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης)·[e])
(οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ). οὗτοι 4
ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ,[f]) *(καὶ* 5
ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη ψεῦδος)·[g]) *ἄμωμοι γάρ*
εἰσιν.

Καὶ ἴδον ἄλλον ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανήματι[h]) 6
ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ λαόν, λέγων 7

a) *ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. ὧδε ἡ σοφία ἐστίν· ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου. ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν*; 141.

b) R hat *ἑξήκοντα* statt *δέκα*; 392 ff.

c) Vgl. zu *ἀρνίον* statt *τὸ ἀρνίον* 145 f.

d) *θεοῦ ζῶντος* statt *αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*; 147.

e) Vgl. zu den eingeklammerten Worten Seite 145 und 586. Auf dieselben folgt: *καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ὡς κιθαρῳδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν· καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων· καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν εἰ μὴ αἱ ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς. 4. οὗτοί εἰσιν οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν*; 144 f.

f) *καὶ τῷ ἀρνίῳ*; 148. 536.

g) Vgl. zu den eingeklammerten Worten in V. 4 und 5: 148. 536.

h) *ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι ἐπὶ τοὺς καθημένους ἐπὶ τῆς γῆς καί*; 399.

ἐν φωνῇ μεγάλῃ· φοβήθητε τὸν θεὸν καὶ δότε αὐτῷ δόξαν,
ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα τῆς κρίσεως αὐτοῦ, καὶ προσκυνήσατε τῷ
ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ
πηγὰς ὑδάτων.[a])
9 Καὶ ἄλλος ἄγγελος τρίτος ἠκολούθησεν αὐτῷ[b]) λέγων
ἐν φωνῇ μεγάλῃ· εἴ τις προσκυνεῖ τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα
αὐτοῦ καὶ λαμβάνει χάραγμα ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτοῦ ἢ
10 ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ,[c]) βασανισθήσεται ἐν πυρὶ καὶ θείῳ
11 ἐνώπιον ἀγγέλων ἁγίων,[d]) καὶ οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν
ἡμέρας καὶ νυκτός.[e])
XVI, 13 Καὶ ἴδον ἐκ τοῦ στόματος τοῦ δράκοντος καὶ ἐκ τοῦ
στόματος τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ ψευδοπροφή-
14 του πνεύματα τρία ἀκάθαρτα ὡς βάτραχοι· εἰσὶν γὰρ πνεύ-
ματα δαιμονίων ποιοῦντα σημεῖα, ἃ ἐκπορεύεται ἐπὶ τοὺς
βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν
πόλεμον τῆς ἡμέρας τῆς μεγάλης τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκρά-
16 τορος.[f]) καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τὸν καλού-
μενον Ἑβραϊστὶ Ἁρμαγεδών.

a) V. 8: *καὶ ἄλλος ἄγγελος δεύτερος ἠκολούθησεν λέγων· ἔπεσεν, ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἣ ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πεπότικεν πάντα τὰ ἔθνη*; 149 f.

b) *αὐτοῖς* statt *αὐτῷ*; 399.

c) *καὶ αὐτὸς πίεται ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ κεκερασμένου ἀκράτου ἐν τῷ ποτηρίῳ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καί*; 150.

d) *καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου.* 11 *καὶ ὁ καπνὸς τοῦ βασανισμοῦ αὐτῶν εἰς αἰῶνας αἰώνων ἀναβαίνει*; 150 f.

e) *οἱ προσκυνοῦντες τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ, καὶ εἴ τις λαμβάνει τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ.* 12 *ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ.* 13 *καὶ ἤκουσα φωνῆς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης· γράψον· μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι. ναί, λέγει τὸ πνεῦμα, ἵνα ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν· τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν*, 151 f.

f) V. 15: *ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης· μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ἵνα μὴ γυμνὸς περιπατῇ καὶ βλέπωσιν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτοῦ*; 162 ff.

Καὶ ἐξῆλθεν φωνὴ μεγάλη ἀπὸ τοῦ θρόνου[a]) *λέγουσα·* 17b
γέγονεν. καὶ ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί, 18
καὶ σεισμὸς ἐγένετο μέγας, οἷος οὐκ ἐγένετο ἀφ' οὗ ἄνθρω-
πος ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς, τηλικοῦτος σεισμὸς οὕτω μέγας.
καὶ ἐγένετο ἡ πόλις ἡ μεγάλη εἰς τρία μέρη, καὶ αἱ πόλεις 19
τῶν ἐθνῶν ἔπεσαν.[b]) *καὶ πᾶσα νῆσος ἔφυγεν, καὶ ὄρη* 20
οὐχ εὑρέθησαν. καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεῳγμένον, καὶ XIX, 11
ἰδοὺ ἵππος λευκὸς καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτόν,[c]) *καὶ ἐπὶ* 12
τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλά, ἔχων ὄνομα γεγραμ-
μένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός, καὶ περιβεβλημένος 13
ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι.[d]) *καὶ τὰ στρατεύματα ἐν τῷ* 14
οὐρανῷ ἠκολούθει αὐτῷ ἐφ' ἵπποις λευκοῖς, ἐνδεδυμένοι
βύσσινον λευκὸν καθαρόν.[e]) *καὶ ἔχει ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ* 16
ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον· βασιλεὺς βασι-
λέων καὶ κύριος κυρίων.

Καὶ εἶδον ἕνα ἄγγελον ἑστῶτα ἐν τῷ ἡλίῳ καὶ ἔκραξεν 17
ἐν φωνῇ μεγάλῃ λέγων τοῖς ὀρνέοις τοῖς πετομένοις ἐν μεσ-
ουρανήματι· δεῦτε συνάχθητε εἰς τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ
θεοῦ, ἵνα φάγητε σάρκας βασιλέων καὶ σάρκας χιλιάρ- 18
χων καὶ σάρκας ἰσχυρῶν καὶ σάρκας ἵππων καὶ τῶν καθη-
μένων ἐπ' αὐτῶν, καὶ σάρκας πάντων ἐλευθέρων τε καὶ
δούλων καὶ μικρῶν καὶ μεγάλων. Καὶ ἴδον τὸ θηρίον 19
καὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ τὰ στρατεύματα αὐτῶν συν-
ηγμένα ποιῆσαι τὸν πόλεμον μετὰ τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ
ἵππου καὶ μετὰ τοῦ στρατεύματος αὐτοῦ. καὶ ἐπιάσθη 20
τὸ θηρίον καὶ μετ' αὐτοῦ ὁ ψευδοπροφήτης ὁ ποιήσας τὰ

a) *ἐκ τοῦ ναοῦ*; 165.

b) *καὶ Βαβυλὼν ἡ μεγάλη ἐμνήσθη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ δοῦναι αὐτῇ τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ*; 167.

c) *καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός, καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ.* 12 *οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ φλὸξ πυρός*; 203 f.

d) *καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*; 202 f.

e) V. 15: *καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα, ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη· καὶ αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, καὶ αὐτὸς πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος*; 204 ff.

σημεῖα ἐνώπιον αὐτοῦ, ἐν οἷς ἐπλάνησεν τοὺς λαβόντας τὸ
χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοῦντας τῇ εἰκόνι αὐ-
τοῦ· ζῶντες ἐβλήθησαν οἱ δύο εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς
21 τῆς καιομένης ἐν θείῳ. καὶ οἱ λοιποὶ ἀπεκτάνθησαν ἐν
τῇ ῥομφαίᾳ[a]) καὶ πάντα τὰ ὄρνεα ἐχορτάσθησαν ἐκ τῶν
σαρκῶν αὐτῶν.
XX, 1 Καὶ ἴδον ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ,
ἔχοντα τὴν κλεῖν τῆς ἀβύσσου καὶ ἅλυσιν μεγάλην ἐπὶ τὴν
2 χεῖρα αὐτοῦ. καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα[b]) καὶ ἔδησεν
3 αὐτὸν χίλια ἔτη, καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον, καὶ
ἔκλεισεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ, ἵνα μὴ πλανήσῃ ἔτι
τὰ ἔθνη, ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη· μετὰ ταῦτα δεῖ αὐτὸν
8 λυθῆναι μικρὸν χρόνον,[c]) καὶ ἐξελεύσεται πλανῆσαι τὰ
ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς, τὸν Γὼγ καὶ
Μαγώγ, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον, ὧν ὁ ἀριθμὸς
9 αὐτῶν ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης. καὶ ἀνέβησαν ἐπὶ τὸ
πλάτος τῆς γῆς, καὶ ἐκύκλευσαν τὴν παρεμβολὴν τῶν ἁγίων
καὶ τὴν πόλιν τὴν ἠγαπημένην· καὶ κατέβη πῦρ ἐκ τοῦ
10 οὐρανοῦ καὶ κατέφαγεν αὐτούς· καὶ ὁ διάβολος ὁ πλα-
νῶν αὐτοὺς ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ θείου,
ὅπου καὶ τὸ θηρίον καὶ ὁ ψευδοπροφήτης, καὶ βασανισθή-
σονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

a) τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου τῇ ἐξελθούσῃ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ; 205.

b) ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὅ ἐστιν ὁ διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς; 208.

c) V. 4—7: καὶ ἴδον θρόνους, καὶ ἐκάθισαν ἐπ᾽ αὐτούς, καὶ κρῖμα ἐδόθη αὐτοῖς, καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν· καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη. 5 οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη. αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη. 6 μακάριος καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ. ἐπὶ τούτων ὁ δεύτερος θάνατος οὐκ ἔχει ἐξουσίαν, ἀλλὰ ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ, καὶ βασιλεύσουσιν μετ᾽ αὐτοῦ τὰ χίλια ἔτη. 7 καὶ ὅταν τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ; 208 ff.

Καὶ εἶδον θρόνον μέγαν λευκὸν καὶ τὸν καθήμενον ἐπ' 11
αὐτόν, οὗ ἀπὸ τοῦ προσώπου ἔφυγεν ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανός,
καὶ τόπος οὐχ εὑρέθη αὐτοῖς. καὶ εἶδον τοὺς νεκροὺς 12
τοὺς μεγάλους καὶ τοὺς μικροὺς ἑστῶτας ἐνώπιον τοῦ θρό-
νου, καὶ βιβλία ἠνοίχθησαν,[a]) καὶ ἐκρίθησαν οἱ νεκροὶ ἐκ
τῶν γεγραμμένων ἐν τοῖς βιβλίοις κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν.
καὶ ἔδωκεν ἡ θάλασσα τοὺς νεκροὺς τοὺς ἐν αὐτῇ, καὶ ὁ 13
θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἔδωκαν τοὺς νεκροὺς τοὺς ἐν αὐτοῖς,
καὶ ἐκρίθησαν ἕκαστος κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν. καὶ ὁ θά- 14
νατος καὶ ὁ ᾅδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός.
οὗτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερός ἐστιν, ἡ λίμνη τοῦ πυρός.
καὶ εἴ τις οὐχ εὑρέθη ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς γεγραμμένος, 15
ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός.
Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν. ὁ γὰρ XXI, 1
πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν, καὶ ἡ θάλασσα
οὐκ ἔστιν ἔτι.[b]) καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ· 5
ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα.[c]) καὶ εἶπέν μοι· Γέγοναν.[d]) 6

a) *καὶ ἄλλο βιβλίον ἠνοίχθη, ὅ ἐστιν τῆς ζωῆς*; 212.

b) V. 2—4: *καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.* 3 *καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης· ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἔσται μετ' αὐτῶν.* 4 *καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι, οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι, ὅτι τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν*; 212 ff.

c) *καὶ λέγει· γράψον, ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν*; 214 f.

d) *ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω αὐτῷ ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν.* 7 *ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα, καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός.* 8 *τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμακοῖς καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ, ὅ ἐστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος.*

III.
Ἀποκάλυψις.
(J[2]).

X, 1[b][a]) περιβεβλημένον νεφέλην, καὶ ἡ ἶρις ἐπὶ τὴν
κεφαλὴν αὐτοῦ, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, καὶ
2[a] οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς στῦλοι πυρός, καὶ ἔχων ἐν τῇ χειρὶ
8 αὐτοῦ βιβλαρίδιον ἠνεῳγμένον.[b]) καὶ ἤκουσα φωνὴν[c])
9 λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσαν·[d]) λάβε καὶ κατάφαγε
αὐτό, καὶ πικρανεῖ σου τὴν κοιλίαν, ἀλλ' ἐν τῷ στόματί
10 σου ἔσται γλυκὺ ὡς μέλι. καὶ ἔλαβον τὸ βιβλαρίδιον[e])
καὶ κατέφαγον αὐτό, καὶ ἦν ἐν τῷ στόματί μου ὡς μέλι
γλυκύ· καὶ ὅτε ἔφαγον αὐτό, ἐπικράνθη ἡ κοιλία μου.
11 καὶ λέγει[f]) μοι· δεῖ σε[g]) προφητεῦσαι ἐπὶ λαοῖς καὶ ἔθνεσιν
καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν πολλοῖς.
XI, 1 Καὶ ἔδωκέν[h]) μοι κάλαμον ὅμοιον ῥάβδῳ, λέγων· ἔγειρε
καὶ μέτρησον τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ
2 τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ. καὶ τὴν αὐλὴν τὴν ἔξω-
θεν τοῦ ναοῦ ἔκβαλε ἔξωθεν καὶ μὴ αὐτὴν μετρήσῃς, ὅτι
ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν
3 μῆνας τεσσεράκοντα δύο. καὶ δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσίν
μου, καὶ προφητεύσουσιν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα
4 περιβεβλημμένοι σάκκους. οὗτοί εἰσιν αἱ δύο ἐλαῖαι καὶ
αἱ δύο λυχνίαι αἱ ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἑστῶτες.
5 καὶ εἴ τις αὐτοὺς θέλει ἀδικῆσαι, πῦρ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ

a) 104 ff.

b) V. 2[b]—7: J[1].

c) καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πάλιν statt καὶ ἤκουσα φωνήν; 109.

d) ὕπαγε λάβε τὸ βιβλαρίδιον τὸ ἠνεῳγμένον ἐν τῇ χειρὶ τοῦ ἀγγέλου τοῦ ἑστῶτος ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. 9 καὶ ἀπῆλθα πρὸς τὸν ἄγγελον, λέγων αὐτῷ δοῦναί μοι τὸ βιβλαρίδιον. καὶ λέγει μοι; 109.

e) ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ ἀγγέλου; 109.

f) λέγουσιν statt λέγει; 109.

g) πάλιν; 109.

h) Statt ἔδωκεν κτλ. hat R ἐδόθη κάλαμος ὅμοιος; 417.

στόματος αὐτῶν καὶ κατεσθίει τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν· καὶ εἴ
τις θελήσῃ αὐτοὺς ἀδικῆσαι, οὕτως δεῖ αὐτὸν ἀποκτανθῆ-
ναι. οὗτοι ἔχουσιν ἐξουσίαν κλεῖσαι τὸν οὐρανόν, ἵνα 6
μὴ ὑετὸς βρέχῃ τὰς ἡμέρας τῆς προφητείας αὐτῶν, καὶ ἐξου-
σίαν ἔχουσιν ἐπὶ τῶν ὑδάτων στρέφειν αὐτὰ εἰς αἷμα καὶ
πατάξαι τὴν γῆν ἐν πάσῃ πληγῇ ὁσάκις ἐὰν θελήσωσιν.
καὶ ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν,[a]) τὸ πτῶμα 7. 8
αὐτῶν ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης,[b]) καὶ 9
βλέπουσιν ἐκ τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν καὶ ἐθ-
νῶν τὸ πτῶμα αὐτῶν ἡμέρας τρεῖς καὶ ἥμισυ, καὶ τὰ πτώ-
ματα αὐτῶν οὐκ ἀφίουσιν τεθῆναι εἰς μνῆμα. καὶ οἱ 10
κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς χαίρουσιν ἐπ' αὐτοῖς καὶ εὐφραί-
νονται, καὶ δῶρα πέμπουσιν ἀλλήλοις, ὅτι οὗτοι οἱ δύο
προφῆται ἐβασάνισαν τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ 11
μετὰ τρεῖς ἡμέρας καὶ ἥμισυ πνεῦμα ζωῆς ἐκ θεοῦ εἰσῆλ-
θεν ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔστησαν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν, καὶ φό-
βος μέγας ἐπέπεσεν ἐπὶ τοὺς θεωροῦντας αὐτούς. καὶ 12
ἤκουσαν φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης αὐτοῖς·
ἀνάβατε ὧδε· καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ νεφέλῃ,
(καὶ ἐθεώρησαν αὐτοὺς οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν.) καὶ ἐν ἐκείνῃ 13
τῇ ὥρᾳ ἐγένετο σεισμὸς μέγας, καὶ τὸ δέκατον τῆς πόλεως
ἔπεσεν, καὶ ἀπεκτάνθησαν ἐν τῷ σεισμῷ ὀνόματα ἀνθρώ-
πων χιλιάδες ἑπτά, καὶ οἱ λοιποὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο καὶ
ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ.

Καὶ[c]) ἐγένοντο φωναὶ μεγάλαι ἐν τῷ οὐρανῷ λέγοντες· 15
ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν,[d]) καὶ βα-
σιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.[e]) εὐχαριστοῦμέν 17

a) τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου ποιήσει μετ' αὐτῶν πόλεμον καὶ νικήσει αὐτοὺς καὶ ἀποκτενεῖ αὐτούς. καί; 110 f.

b) ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη; 112 ff.

c) Zu V. 14 und 15^{a} vgl. S. 95. 118, zu V. 15—18 S. 119 ff. 583—586.

d) καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ; 583.

e) V. 16: καὶ οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι οἱ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, οἱ κάθηνται ἐπὶ τοὺς θρόνους αὐτῶν, ἔπεσαν ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ, λέγοντες; 583.

σοι, κύριε ὁ ϑεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, καὶ ὅτι
εἴληφας τὴν δύναμίν σου τὴν μεγάλην καὶ ἐβασίλευσας,
18 καὶ τὰ ἔϑνη ὠργίσϑησαν, καὶ ἦλϑεν ἡ ὀργή σου καὶ ὁ καιρὸς[a]) δοῦναι τὸν μισϑὸν τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου, τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μεγάλοις, καὶ διαφϑεῖραι τοὺς διαφϑείραντας τὴν γῆν.[b])
XIV, 14 Καὶ[c]) ἴδον, καὶ ἰδοὺ νεφέλη λευκή, καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην καϑήμενον ὅμοιον υἱὸν ἀνϑρώπου, ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ στέφανον χρυσοῦν καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ δρέπανον
15 ὀξύ. καὶ[d]) ἄγγελος ἐξῆλϑεν ἐκ τοῦ ναοῦ, κράζων ἐν φωνῇ μεγάλῃ τῷ καϑημένῳ ἐπὶ τῆς νεφέλης· πέμψον τὸ δρέπανόν σου καὶ ϑέρισον, ὅτι ἦλϑεν ὥρα ϑερίσαι, ὅτι ἐξη-
16 ράνϑη ὁ ϑερισμὸς τῆς γῆς. καὶ ἔβαλεν ὁ καϑήμενος ἐπὶ τῆς νεφέλης τὸ δρέπανον αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἐϑερίσϑη
18 ἡ γῆ.[e]) καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλϑεν ἐκ τοῦ ϑυσιαστηρίου, ἔχων ἐξουσίαν ἐπὶ τοῦ πυρός, καὶ ἐφώνησεν φωνῇ μεγάλῃ τῷ ἔχοντι τὸ δρέπανον τὸ ὀξὺ λέγων· πέμψον σου τὸ δρέπανον τὸ ὀξὺ καὶ τρύγησον τοὺς βότρυας τῆς ἀμπέλου τῆς
19 γῆς, ὅτι ἤκμασαν αἱ σταφυλαὶ αὐτῆς. καὶ ἔβαλεν[f]) τὸ δρέπανον αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐτρύγησεν τὴν ἄμπελον τῆς γῆς καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν ληνὸν τοῦ ϑυμοῦ τοῦ ϑεοῦ τὸν
20 μέγαν. καὶ ἐπατήϑη ἡ ληνὸς ἔξωϑεν τῆς πόλεως, καὶ ἐξῆλϑεν αἷμα ἐκ τῆς ληνοῦ ἄχρι τῶν χαλινῶν τῶν ἵππων,
XV, 2 ἀπὸ σταδίων χιλίων ἑξακοσίων.[g]) καὶ ἴδον ὡς ϑάλασσαν[h])

a) τῶν νεκρῶν κριϑῆναι καί; 583.

b) Zu V. 19 vgl. S. 119.

c) Vgl. 153 ff.

d) ἄλλος; 156.

e) V. 17: καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλϑεν ἐκ τοῦ ναοῦ τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ, ἔχων καὶ αὐτὸς δρέπανον ὀξύ; 156.

f) ὁ ἄγγελος; 156.

g) 15, 1: καὶ ἴδον ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ μέγα καὶ ϑαυμαστόν, ἀγγέλους ἑπτὰ ἔχοντας πληγὰς ἑπτὰ τὰς ἐσχάτας, ὅτι ἐν αὐταῖς ἐτελέσϑη ὁ ϑυμὸς τοῦ ϑεοῦ; 156 f.

h) ὑαλίνην μεμιγμένην πυρί; 158.

καὶ τοὺς νικῶντας[a]) ἑστῶτας ἐπὶ τὴν θάλασσαν,[b]) καὶ 3
ᾄδουσιν τὴν ᾠδὴν Μωϋσέως τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ[c]) λέγον-
τες· μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου, κύριε ὁ θεὸς ὁ
παντοκράτωρ· δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου, ὁ βασι-
λεὺς τῶν ἐθνῶν· τίς οὐ μὴ φοβηθῇ, κύριε, καὶ δοξάσει 4
τὸ ὄνομά σου; ὅτι μόνος ὅσιος, ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἥξουσιν
καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου, ὅτι τὰ δικαιώματά σου
ἐφανερώθησαν.

Καὶ μετὰ ταῦτα ἴδον,[d]) καὶ ἐξῆλθον (οἱ) ἑπτὰ ἄγγελοι[e]) 5. 6
ἔχοντες[f]) ἑπτὰ φιάλας[g]) ἐκ τοῦ ναοῦ, ἐνδεδυμένοι λίνον
καθαρὸν λαμπρὸν καὶ περιεζωσμένοι περὶ τὰ στήθη ζώνας
χρυσᾶς.[h]) καὶ ἐγεμίσθη ὁ ναὸς καπνοῦ ἐκ τῆς δόξης τοῦ 8
θεοῦ καὶ ἐκ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο
εἰσελθεῖν εἰς τὸν ναὸν ἄχρι τελεσθῶσιν αἱ ἑπτὰ πληγαὶ
τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων.

Καὶ ἤκουσα μεγάλης φωνῆς ἐκ τοῦ ναοῦ λεγούσης XVI, 1
τοῖς ἑπτὰ ἀγγέλοις· ὑπάγετε καὶ ἐκχέετε τὰς ἑπτὰ φιάλας
τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ.[i]) καὶ ἀπῆλθεν ὁ πρῶτος καὶ ἐξέχεεν 2
τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν· καὶ ἐγένετο ἕλκος κακὸν
καὶ πονηρὸν ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους.[k])

Καὶ ὁ δεύτερος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς τὴν θά- 3
λασσαν· καὶ ἐγένετο αἷμα ὡς νεκροῦ, καὶ πᾶσα ψυχὴ ζωῆς
ἀπέθανεν, τὰ ἐν τῇ θαλάσσῃ.

a) *ἐκ τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*; 157.

b) *τὴν ὑαλίνην, ἔχοντας κιθάρας τοῦ θεοῦ*; 159.

c) *καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου*; 159.

d) *καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ*; 161.

e) *οἱ*; 161.

f) *τάς*; 161.

g) *πληγάς* statt *φιάλας*; 161 f.

h) V. 7: *καὶ ἓν ἐκ τῶν τεσσάρων ζώων ἔδωκεν τοῖς ἑπτὰ ἀγγέλοις ἑπτὰ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*; 161.

i) *εἰς τὴν γῆν*; 169.

k) *τοὺς ἔχοντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοῦντας τῇ εἰκόνι αὐτοῦ*; 163.

4 Καὶ ὁ τρίτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς τοὺς ποτα-
5 μοὺς καὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων· καὶ ἐγένετο αἷμα. καὶ
ἤκουσα τοῦ ἀγγέλου τῶν ὑδάτων λέγοντος· δίκαιος εἶ, ὁ
6 ὢν καὶ ὁ ἦν, ὁ ὅσιος, ὅτι ταῦτα ἔκρινας, ὅτι αἵματα
ἁγίων καὶ προφητῶν ἐξέχεαν, καὶ αἷμα αὐτοῖς ἔδωκας
7 πεῖν· ἄξιοί εἰσιν. καὶ ἤκουσα τοῦ θυσιαστηρίου λέγον-
τος· ναί, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι
αἱ κρίσεις σου.
8 Καὶ ὁ τέταρτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν
ἥλιον, καὶ ἐδόθη αὐτῷ καυματίσαι τοὺς ἀνθρώπους ἐν πυρί.
9 καὶ ἐκαυματίσθησαν οἱ ἄνθρωποι καῦμα μέγα, καὶ ἐβλα-
σφήμησαν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ τοῦ ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ
τὰς πληγὰς ταύτας, καὶ οὐ μετενόησαν δοῦναι αὐτῷ δόξαν.
10 Καὶ ὁ πέμπτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπί[a]),
11 καὶ ἐμασῶντο τὰς γλώσσας αὐτῶν ἐκ τοῦ πόνου, καὶ
ἐβλασφήμησαν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐκ τῶν πόνων αὐτῶν,[b])
καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν.
12 Καὶ ὁ ἕκτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ποτα-
μὸν τὸν μέγαν Εὐφράτην· καὶ ἐξηράνθη τὸ ὕδωρ αὐτοῦ,
ἵνα ἑτοιμασθῇ ἡ ὁδὸς τῶν βασιλέων τῶν ἀπὸ ἀνατολῆς
ἡλίου.[c])
17 Καὶ ὁ ἕβδομος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ἀέρα.[d])
21 καὶ χάλαζα μεγάλη ὡς ταλαντιαία καταβαίνει ἐκ τοῦ οὐ-
ρανοῦ ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους· καὶ ἐβλασφήμησαν οἱ ἄνθρω-
ποι τὸν θεὸν ἐκ τῆς πληγῆς τῆς χαλάζης, ὅτι μεγάλη ἐστὶν
ἡ πληγὴ αὐτῆς σφόδρα.
XVII, 1 Καὶ ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς
ἑπτὰ φιάλας, καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δείξω
σοι τὸ κρῖμα τῆς πόρνης τῆς μεγάλης τῆς καθημένης ἐπὶ

a) τὸν θρόνον τοῦ θηρίου· καὶ ἐγένετο ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἐσκο-
τωμένη; 170 ff.

b) καὶ ἐκ τῶν ἑλκῶν αὐτῶν; 172.

c) V. 13—16: J[1]; 163 f.

d) V. 17[b]—20: J[1]; 164 ff.

ὑδάτων πολλῶν, μεθ' ἧς ἐπόρνευσαν οἱ βασιλεῖς τῆς 2
γῆς, καὶ ἐμεθύσθησαν οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν ἐκ τοῦ οἴ-
νου τῆς πορνείας αὐτῆς. καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον 3
ἐν πνεύματι. καὶ εἶδον γυναῖκα καθημένην ἐπὶ θηρίον
κόκκινον.[a]) καὶ ἡ γυνὴ ἦν περιβεβλημένη πορφυροῦν καὶ 4
κόκκινον, καὶ κεχρυσωμένη χρυσῷ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαρ-
γαρίταις, ἔχουσα ποτήριον χρυσοῦν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς γέμων
βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς, καὶ 5
ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς ὄνομα γεγραμμένον·[b]) Βαβυλὼν ἡ
μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πόρνων καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς
γῆς.[c]) καὶ ἐθαύμασα ἰδὼν αὐτὴν θαῦμα μέγα.[d]) 6

a) γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας, ἔχοντα κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα; 183.

b) μυστήριον; 190.

c) V. 6: καὶ εἶδα τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ; 190 f.

d) V. 7—18: καὶ εἶπέν μοι ὁ ἄγγελος· διατί ἐθαύμασας; ἐγώ σοι ἐρῶ τὸ μυστήριον τῆς γυναικὸς καὶ τοῦ θηρίου τοῦ βαστάζοντος αὐτὴν τοῦ ἔχοντος τὰς ἑπτὰ κεφαλὰς καὶ τὰ δέκα κέρατα. 8 τὸ θηρίον ὃ εἶδες ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγειν· καὶ θαυμάσονται οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, ὧν οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα ἐπὶ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, βλεπόντων τὸ θηρίον ὅτι ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ παρέσται. 9 ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν. αἱ ἑπτὰ κεφαλαὶ ἑπτὰ ὄρη εἰσίν, ὅπου ἡ γυνὴ κάθηται ἐπ' αὐτῶν, 10 καὶ βασιλεῖς ἑπτά εἰσιν· οἱ πέντε ἔπεσαν, ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὔπω ἦλθεν, καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι. 11 καὶ τὸ θηρίον ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν, καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν, καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν, καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει. 12 καὶ τὰ δέκα κέρατα ἃ εἶδες δέκα βασιλεῖς εἰσίν, οἵτινες βασιλείαν οὔπω ἔλαβον, ἀλλὰ ἐξουσίαν ὡς βασιλεῖς μίαν ὥραν λαμβάνουσιν μετὰ τοῦ θηρίου. 13 οὗτοι μίαν γνώμην ἔχουσιν, καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐξουσίαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ διδόασιν. 14 οὗτοι μετὰ τοῦ ἀρνίου πολεμήσουσιν, καὶ τὸ ἀρνίον νικήσει αὐτούς, ὅτι κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων, καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί. 15 καὶ λέγει μοι· τὰ ὕδατα ἃ εἶδες, οὗ ἡ πόρνη κάθηται, λαοὶ καὶ ὄχλοι εἰσὶν καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσαι. 16 καὶ τὰ δέκα κέρατα ἃ εἶδες καὶ τὸ θηρίον, οὗτοι μισήσουσιν τὴν πόρνην, καὶ ἠρημωμένην ποιήσουσιν αὐτὴν καὶ γυμνήν, καὶ τὰς σάρκας αὐτῆς φάγονται, καὶ αὐτὴν κατακαύσουσιν πυρί· 17 ὁ γὰρ θεὸς ἔδωκεν εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν ποιῆσαι τὴν γνώμην αὐτοῦ καὶ

XVIII, 1 Μετὰ ταῦτα εἶδον ἄλλον ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ
τοῦ οὐρανοῦ, ἔχοντα ἐξουσίαν μεγάλην, καὶ ἡ γῆ ἐφωτίσθη
2 ἐκ τῆς δόξης αὐτοῦ. καὶ ἔκραξεν ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ λέ-
γων· ἔπεσεν ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, καὶ ἐγένετο κατοι-
κητήριον δαιμονίων καὶ φυλακὴ παντὸς πνεύματος ἀκαθάρ-
3 του καὶ φυλακὴ παντὸς ὀρνέου ἀκαθάρτου καὶ μεμισημένου,
ὅτι ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πέπωκαν
πάντα τὰ ἔθνη, καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς μετ᾽ αὐτῆς ἐπόρ-
νευσαν, καὶ οἱ ἔμποροι τῆς γῆς ἐκ τῆς δυνάμεως τοῦ στρή-
4 νους αὐτῆς ἐπλούτησαν. καὶ ἤκουσα ἄλλην φωνὴν ἐκ
τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν· ἐξέλθατε ὁ λαός μου ἐξ αὐτῆς, ἵνα
μὴ συνκοινωνήσητε ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῆς, καὶ ἐκ τῶν πλη-
5 γῶν αὐτῆς ἵνα μὴ λάβητε, ὅτι ἐκολλήθησαν αὐτῆς αἱ
ἁμαρτίαι ἄχρι τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐμνημόνευσεν ὁ θεὸς τὰ
6 ἀδικήματα αὐτῆς. ἀπόδοτε αὐτῇ ὡς καὶ αὐτὴ ἀπέδωκεν,
καὶ διπλώσατε τὰ διπλᾶ κατὰ τὰ ἔργα αὐτῆς· ἐν τῷ ποτη-
7 ρίῳ ᾧ ἐκέρασεν κεράσατε αὐτῇ διπλοῦν· ὅσα ἐδόξασεν
αὐτὴν καὶ ἐστρηνίασεν, τοσοῦτον δότε αὐτῇ βασανισμὸν καὶ
πένθος. ὅτι ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς λέγει ὅτι κάθημαι βασί-
8 λισσα καὶ χήρα οὐκ εἰμὶ καὶ πένθος οὐ μὴ ἴδω, διὰ
τοῦτο ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ἥξουσιν αἱ πληγαὶ αὐτῆς, θάνατος καὶ
πένθος καὶ λιμός, καὶ ἐν πυρὶ κατακαυθήσεται· ὅτι ἰσχυρὸς
κύριος ὁ θεὸς ὁ κρίνας αὐτήν.
9 Καὶ κλαύσονται καὶ κόψονται ἐπ᾽ αὐτὴν οἱ βασιλεῖς
τῆς γῆς οἱ μετ᾽ αὐτῆς πορνεύσαντες καὶ στρηνιάσαντες,
10 ὅταν βλέπωσιν τὸν καπνὸν τῆς πυρώσεως αὐτῆς, ἀπὸ
μακρόθεν ἑστηκότες διὰ τὸν φόβον τοῦ βασανισμοῦ αὐτῆς,
λέγοντες· οὐαὶ οὐαὶ ἡ πόλις ἡ μεγάλη, Βαβυλὼν ἡ πόλις
11 ἡ ἰσχυρά, ὅτι μιᾷ ὥρᾳ ἦλθεν ἡ κρίσις σου. καὶ οἱ ἔμπο-
ροι τῆς γῆς κλαίουσιν καὶ πενθοῦσιν ἐπ᾽ αὐτήν, ὅτι τὸν
12 γόμον αὐτῶν οὐδεὶς ἀγοράζει οὐκέτι, γόμον χρυσοῦ καὶ

ποιῆσαι μίαν γνώμην καὶ δοῦναι τὴν βασιλείαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ, ἄχρι τελεσθήσονται οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ. 18 καὶ ἡ γυνὴ ἣν εἶδες ἔστιν ἡ πόλις ἡ μεγάλη ἡ ἔχουσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν βασιλέων τῆς γῆς; 180—190.

ἀργύρου καὶ λίθου τιμίου καὶ μαργαριτῶν καὶ βυσσίνου
καὶ πορφύρας καὶ σιρικοῦ καὶ κοκκίνου, καὶ πᾶν ξύλον
θύϊνον καὶ πᾶν σκεῦος ἐλεφάντινον καὶ πᾶν σκεῦος ἐκ
ξύλου τιμιωτάτου καὶ χαλκοῦ καὶ σιδήρου καὶ μαρμάρου,
καὶ κιννάμωμον καὶ ἄμωμον καὶ θυμιάματα καὶ μύρον καὶ 13
λίβανον καὶ οἶνον καὶ ἔλαιον καὶ σεμίδαλιν καὶ σῖτον καὶ
κτήνη καὶ πρόβατα, καὶ ἵππων καὶ ῥεδῶν καὶ σωμάτων,
καὶ ψυχὰς ἀνθρώπων, καὶ ἡ ὀπώρα σου τῆς ἐπιθυμίας τῆς 14
ψυχῆς ἀπῆλθεν ἀπὸ σοῦ, καὶ πάντα τὰ λιπαρὰ καὶ τὰ
λαμπρὰ ἀπώλοντο ἀπὸ σοῦ, καὶ οὐκέτι οὐ μὴ αὐτὰ εὑρή-
σουσιν. οἱ ἔμποροι τούτων, οἱ πλουτήσαντες ἀπ᾽ αὐτῆς, 15
ἀπὸ μακρόθεν στήσονται διὰ τὸν φόβον τοῦ βασανισμοῦ
αὐτῆς κλαίοντες καὶ πενθοῦντες, λέγοντες· οὐαὶ οὐαὶ ἡ 16
πόλις ἡ μεγάλη, ἡ περιβεβλημένη βύσσινον καὶ πορφυροῦν
καὶ κόκκινον, καὶ κεχρυσωμένη ἐν χρυσῷ καὶ λίθῳ τιμίῳ
καὶ μαργαρίτῃ, ὅτι μιᾷ ὥρᾳ ἠρημώθη ὁ τοσοῦτος πλοῦτος.
καὶ πᾶς κυβερνήτης καὶ πᾶς ὁ ἐπὶ τόπον πλέων καὶ ναῦ- 17
ται καὶ ὅσοι τὴν θάλασσαν ἐργάζονται, ἀπὸ μακρόθεν ἔστη-
σαν καὶ ἔκραζον βλέποντες τὸν καπνὸν τῆς πυρώσεως 18
αὐτῆς λέγοντες· τίς ὁμοία τῇ πόλει τῇ μεγάλῃ; καὶ ἔβα- 19
λον χοῦν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ ἔκραζον κλαίοντες καὶ
πενθοῦντες, λέγοντες· οὐαὶ οὐαὶ ἡ πόλις ἡ μεγάλη, ἐν ᾗ
ἐπλούτησαν πάντες οἱ ἔχοντες τὰ πλοῖα ἐν τῇ θαλάσσῃ ἐκ
τῆς τιμιότητος αὐτῆς, ὅτι μιᾷ ὥρᾳ ἠρημώθη. εὐφραίνου 20
ἐπ᾽ αὐτῇ οὐρανὲ καὶ οἱ ἅγιοι[a]) (καὶ οἱ προφῆται), ὅτι ἔκρι-
νεν ὁ θεὸς τὸ κρῖμα ὑμῶν ἐξ αὐτῆς.

Καὶ ἦρεν εἷς ἄγγελος ἰσχυρὸς λίθον ὡς μῦλον μέγαν, 21
καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν θάλασσαν λέγων· οὕτως ὁρμήματι βλη-
θήσεται Βαβυλὼν ἡ μεγάλη πόλις, καὶ οὐ μὴ εὑρεθῇ ἔτι.
καὶ φωνὴ κιθαρῳδῶν καὶ μουσικῶν καὶ αὐλητῶν καὶ σαλ- 22
πιστῶν οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ πᾶς τεχνίτης πάσης
τέχνης οὐ μὴ εὑρεθῇ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ φωνὴ μύλου οὐ μὴ
ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ φῶς λύχνου οὐ μὴ φάνῃ ἐν 23

a) *καὶ οἱ ἀπόστολοι*; 191.

σοὶ ἔτι, καὶ φωνὴ νυμφίου καὶ νύμφης οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν
σοὶ ἔτι, ὅτι οἱ ἔμποροί σου ἦσαν οἱ μεγιστᾶνες τῆς γῆς, ὅτι
ἐν τῇ φαρμακίᾳ σου ἐπλανήθησαν πάντα τὰ ἔθνη.[a])
XIX, 1 Μετὰ ταῦτα ἤκουσα ὡς φωνὴν μεγάλην[b]) ἐν τῷ οὐ-
ρανῷ λεγόντων· ἀλληλούϊα, ἡ σωτηρία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ
2 δύναμις τοῦ θεοῦ ἡμῶν, ὅτι ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ
κρίσεις αὐτοῦ, ὅτι ἔκρινεν τὴν πόρνην τὴν μεγάλην ἥτις
3 ἔφθειρεν τὴν γῆν ἐν τῇ πορνείᾳ αὐτῆς,[c]) καὶ ὁ καπνὸς αὐ-
5 τῆς ἀναβαίνει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.[d]) καὶ φωνὴ ἐκ
τοῦ θρόνου ἐξῆλθεν λέγουσα· αἰνεῖτε τῷ θεῷ ἡμῶν, πάν-
τες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ, οἱ φοβούμενοι αὐτόν, οἱ μικροὶ καὶ οἱ
6 μεγάλοι. καὶ ἤκουσα[e]) ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ
ὡς φωνὴν βροντῶν ἰσχυρῶν λεγόντων· ἀλληλούϊα, ὅτι ἐβα-
7 σίλευσεν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ παντοκράτωρ. χαίρωμεν
καὶ ἀγαλλιῶμεν, καὶ δῶμεν τὴν δόξαν αὐτῷ, ὅτι[f]) ἡ γυνὴ
8 αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτήν, καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάλη-
ται βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν.[g])
XXI, 9 Καὶ ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς
ἑπτὰ φιάλας[h]) καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δείξω
10 σοι τὴν νύμφην.[i]) καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ
ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν, καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν
Ἱερουσαλὴμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ,

a) V. 24: *καὶ ἐν αὐτῇ αἵματα προφητῶν καὶ ἁγίων εὑρέθη, καὶ πάντων τῶν ἐσφαγμένων ἐπὶ τῆς γῆς*; 191.

b) *ὄχλου πολλοῦ*; 197.

c) *καὶ ἐξεδίκησεν τὸ αἷμα τῶν δούλων αὐτοῦ ἐκ χειρὸς αὐτῆς. 3 καὶ δεύτερον εἴρηκαν· ἀλληλούϊα*; 195 f.

d) V. 4: *καὶ ἔπεσαν οἱ πρεσβύτεροι οἱ εἴκοσι τέσσαρες καὶ τὰ τέσσερα ζῷα, καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ λέγοντες· ἀμὴν ἀλληλούϊα*; 192.

e) *ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ καί*; 197.

f) *ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καί*; 193 ff.

g) *τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν. 9 καὶ λέγει μοι· γράψον· μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι*; 195.

h) *τῶν γεμόντων τῶν ἑπτὰ πληγῶν τῶν ἐσχάτων*; 218.

i) *τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου*; 218.

ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ· ὁ φωστὴρ αὐτῆς ὅμοιος 11
λίθῳ τιμιωτάτῳ, ὡς λίθῳ ἰάσπιδι κρυσταλλίζοντι· ἔχουσα 12
τεῖχος μέγα καὶ ὑψηλόν, ἔχουσα πυλῶνας δώδεκα, καὶ ἐπὶ
τοῖς πυλῶσιν ἀγγέλους δώδεκα, καὶ ὀνόματα ἐπιγεγραμ-
μένα, ἅ ἐστιν τῶν δώδεκα φυλῶν υἱῶν Ἰσραήλ. ἀπὸ 13
ἀνατολῆς πυλῶνες τρεῖς, καὶ ἀπὸ βορρᾶ πυλῶνες τρεῖς,
καὶ ἀπὸ νότου πυλῶνες τρεῖς, καὶ ἀπὸ δυσμῶν πυλῶνες
τρεῖς. καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχων θεμελίους δώδεκα,[a]) 14
καὶ ὁ λαλῶν μετ' ἐμοῦ εἶχεν μέτρον κάλαμον χρυσοῦν, 15
ἵνα μετρήσῃ τὴν πόλιν καὶ τοὺς πυλῶνας αὐτῆς καὶ τὸ
τεῖχος αὐτῆς. καὶ ἡ πόλις τετράγωνος κεῖται, καὶ τὸ 16
μῆκος αὐτῆς ὅσον τὸ πλάτος. καὶ ἐμέτρησεν τὴν πόλιν τῷ
καλάμῳ ἐπὶ σταδίων δώδεκα χιλιάδων· τὸ μῆκος καὶ τὸ πλά-
τος καὶ τὸ ὕψος αὐτῆς ἴσα ἐστίν. καὶ ἐμέτρησεν τὸ τεῖχος 17
αὐτῆς ἑκατὸν τεσσεράκοντα τεσσάρων πηχῶν, μέτρον ἀνθρώ-
που, ὅ ἐστιν ἀγγέλου. καὶ ἡ ἐνδώμησις τοῦ τείχους αὐ- 18
τῆς ἴασπις, καὶ ἡ πόλις χρυσίον καθαρὸν ὅμοιον ὑάλῳ κα-
θαρῷ. οἱ θεμέλιοι τοῦ τείχους τῆς πόλεως παντὶ λίθῳ 19
τιμίῳ κεκοσμημένοι· ὁ θεμέλιος ὁ πρῶτος ἴασπις, ὁ δεύτερος
σάπφειρος, ὁ τρίτος χαλκηδών, ὁ τέταρτος σμάραγδος, ὁ
πέμπτος σαρδόνυξ, ὁ ἕκτος σάρδιον, ὁ ἕβδομος χρυσόλιθος, 20
ὁ ὄγδοος βήρυλλος, ὁ ἔνατος τοπάζιον, ὁ δέκατος χρυσό-
πρασος, ὁ ἑνδέκατος ὑάκινθος, ὁ δωδέκατος ἀμέθυστος.
καὶ οἱ δώδεκα πυλῶνες δώδεκα μαργαρῖται· ἀνὰ εἷς ἕκα- 21
στος τῶν πυλώνων ἦν ἐξ ἑνὸς μαργαρίτου. καὶ ἡ πλατεῖα
τῆς πόλεως χρυσίον καθαρὸν ὡς ὕαλος διαυγής. καὶ 22
ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ· ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκρά-
τωρ ναὸς αὐτῆς ἐστίν,[b]) *καὶ ἡ πόλις οὐ χρείαν ἔχει τοῦ* 23
ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης, ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ. ἡ γὰρ δόξα
τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν.[c]) *καὶ περιπατήσουσιν τὰ ἔθνη* 24
διὰ τοῦ φωτὸς αὐτῆς, καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς φέρουσιν

a) *καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου*; 219.

b) *καὶ τὸ ἀρνίον*; 219.

c) *καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον*; 219.

25 τὴν δόξαν αὐτῶν εἰς αὐτήν. καὶ οἱ πυλῶνες αὐτῆς οὐ
26 μὴ κλεισθῶσιν ἡμέρας, νὺξ γὰρ οὐκ ἔσται ἐκεῖ, καὶ οἴ-
σουσιν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν τῶν ἐθνῶν εἰς αὐτήν.
27 καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν κοινὸν καὶ ὁ ποιῶν βδέ-
XXII, 1 λυγμα καὶ ψεῦδος.[a]) καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος
2 ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον[b]) ἐν μέσῳ τῆς πλατείας
αὐτῆς, καὶ τοῦ ποταμοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν ξύλον ζωῆς
ποιῶν καρποὺς δώδεκα, κατὰ μῆνα ἕκαστον ἀποδιδοὺς τὸν
καρπὸν αὐτοῦ, καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν
3. 15 ἐθνῶν, — καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι.[c]) ἔξω[d]) οἱ
κύνες καὶ οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ
εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς ποιῶν καὶ φιλῶν ψεῦδος.

Nachtrag.

Der Grund, weshalb ich **1, 5** zum Teil dem R zugewiesen habe, liegt einesteils in dem Ausdruck *ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς*, wodurch an die Vorstellungen von J[1] angeknüpft wird (vgl. 19, 16 und die hierauf sich beziehende Wendung des R 17, 14), andernteils in der argen grammatischen Fehlerhaftigkeit, die gerade in dieser Form häufig bei R nachgewiesen werden kann; vgl. S. 485. Sind die Worte *ὁ μάρτυς* bis *γῆς* ausgeschieden, so

a) *εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου*; 219.

b) *ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου*; 219.

c) *καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ ἔσται, καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύσουσιν αὐτῷ 4 καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. 5 καὶ νὺξ οὐκ ἔσται ἔτι, καὶ οὐκ ἔχουσιν χρείαν φωτὸς λύχνου καὶ φωτὸς ἡλίου, ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτιεῖ ἐπ' αὐτούς, καὶ βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 6 καὶ εἶπέν μοι· οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί, καὶ ὁ κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει. 7 καὶ ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ. μακάριος ὁ τηρῶν τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου*; 220 f.

d) Zum Anschlufs von V. 15 an V. 3 vgl. S. 226.

liegt die Vermutung sehr nahe, dafs der ursprüngliche Text im Folgenden gelautet habe: *τοῦ ἀγαπῶντος ἡμᾶς καὶ λούσαντος*. Es bietet dann der grammatisch so anstöfsige Eingang keine andere Härte als das *ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*, die offenbar beabsichtigt ist; vgl. S. 238.

In **8, 13** erregen die Worte *ἐκ τῶν λοιπῶν φωνῶν τῆς σάλπιγγος τῶν τριῶν ἀγγέλων τῶν μελλόντων σαλπίζειν* Bedenken ihres reflektierenden Charakters wegen, sowie wegen der ungeschickten Häufung von Genetiven, die auch sonst bei R beobachtet werden kann; vgl. S. 486.

Den Abschnitt **11, 15**ᵇ**—18** habe ich S. 198 ein Vexierstück genannt und, nachdem ich das Urteil über denselben S. 119 f. noch hinausgeschoben, mich zuletzt dazu entschlossen, denselben dem R zuzuweisen. Bei Aufrechterhaltung der Beobachtungen über den Ursprung der einzelnen Züge desselben möchte ich noch auf eine andere Möglichkeit aufmerksam machen, die gewisse Vorzüge vor der anderen hat und die gewonnenen Resultate über die Zusammensetzung der Apokalyse bestätigt. Der betreffende Abschnitt könnte ein durch den R bearbeitetes Stück aus J^2 sein. Die Voraussetzungen für diese Hypothese sind in den bisherigen Untersuchungen fast alle schon gegeben; vgl. S. 199. Fassen wir unter diesem Gesichtspunkte den betreffenden Abschnitt ins Auge, so würde sich als Zusatz des R ohne weiteres ausscheiden V. 16: *καὶ οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι οἱ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, οἳ κάθηνται ἐπὶ τοὺς θρόνους αὐτῶν ἔπεσαν ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ λέγοντες*; der Fall ist derselbe wie 19, 4. Das Motiv für solchen Zusatz fand R in 4, 9. 10. — Ferner sind, wie schon Völter gesehen hat, die Worte in V. 18: *τῶν νεκρῶν κριθῆναι καί*, dem R zuzuweisen. Dafür spricht aufser dem bei R so oft beobachteten stilistischen Ungeschick, dafs in J^2 von einer Totenauferstehung bei dem messianischen Gerichte nicht die Rede ist. Der R hat hier einen Zug aus J^1 (20, 11 ff.) eingefügt. Endlich wird man in V. 15 die

Worte *καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* streichen müssen. Schon Völter und Vischer haben auf den verräterischen Singular *βασιλεύσει* aufmerksam gemacht. Diese Beobachtung allein würde allerdings kaum genügen, die betreffenden Worte zu entfernen, zumal da eine ganz ähnliche Wendung 12, 10 sicher jüdischen Ursprunges ist. Allein dort liegt J¹ vor, und S. 473 ist darauf hingewiesen, wie gerade in betreff des Messias J¹ und J² weit voneinander abweichen. Auch in V. 17 wird das Königreich nur Gott zugeschrieben.

Charakteristische Kennzeichen der Zugehörigkeit zu J² zeigen sich nun fast in allen Worten des zurückbleibenden Abschnittes. Obenan steht der Gedanke: Gott ist König; vgl. V. 11. 15. 17 mit 15, 3. 19, 6. Ferner ist zu beachten, daſs Gott in V. 15 und 17 die J² charakteristische Bezeichnung *κύριος* erhält; vgl. 11, 4. 15, 3. 4. 16, 7. 18, 8. 19, 6. 21, 22. Die Zusammensetzung *κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* findet sich auſser V. 17 in J² 15, 3. 16, 7. 19, 6. 21, 22, in U und R je einmal (4, 8. 1, 8); J¹ hat 16, 14. 19, 15 charakteristischerweise nur *ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ*. Ferner findet sich die Bezeichnung Gottes als *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν* nur noch in J² (vgl. 16, 5), während U (resp. R) noch *καὶ ὁ ἐρχόμενος* hinzufügt; vgl. 1, 4. 8. 4, 8. Daſs die erstere Form die ältere ist, zeigt sich bei Vergleich mit der Umschreibung von יהוה Ex. 3, 14 אהיה אשר אהיה, so daſs auch in dieser Beziehung J² das Zeichen frühen Ursprunges an sich trägt. — Ebenfalls ein Kennzeichen der Zugehörigkeit unseres Abschnittes zu J² ist die Anspielung an Psalm 2, 1 in V. 18. Die Worte לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם, giebt LXX wieder durch: *ἵνα τί ἐφρύαξαν ἔθνη*. Es zeigt sich hier also die durchweg bei J² sich findende Unabhängigkeit von LXX, welche an dieser Stelle um so schwerer wiegt, als J¹ und R Psalm 2, 9 nach der Auffassung der LXX verwenden; vgl. 12, 5. 19, 15. 2, 27. — Ferner findet sich der Ausdruck *οἱ φοβούμενοι* (vermutlich als Bezeichnung der Proselyten) nur in J² 19, 5 und dem Sinne nach 15, 4. 11, 13 gestreift, während J¹ bloſs eine vergebliche Mahnung zum *φόβος τοῦ θεοῦ* an die Heiden kennt; vgl. 14, 7. Die Wendung *διαφθείρειν τὴν γῆν* 11, 18

kehrt wieder 19, 2. Im übrigen liegen die Zusammenklänge mit den beiden anderen Hymnen aus J^2 (15, 3 f. 19, 1 ff.) auf der Hand.

Daſs sich der besprochene Abschnitt ganz zwanglos in den festgestellten Verlauf von J^2 einfügt, ist offenbar. S. 198 habe ich unter der Voraussetzung, daſs 11, 15—19 zu J^1 gehören sollte, mehrere Wendungen unmotiviert gefunden. Schlieſst sich dagegen 11, 15^b—18 an 11, 13 an, so ist alles klar; dieser Hymnus leitet dann den Gottessieg 14, 14 ff. so ein, wie der Hymnus 19, 6—8 das Kommen des himmlischen Jerusalem. — Die Verwendung dieses Abschnittes durch R, um mit 11, 15^a. 19 zusammen die siebente Posaunenvision darzustellen, erklärt sich noch leichter, als wenn man denselben ganz dem R zuspricht; vgl. S. 119 f. Daſs Kap. 12 nicht zu der letzten Posaunenvision gehöre, ist ein sehr begreiflicher Irrtum des R, der die himmlische Geburt des Messias von der irdischen zu Bethlehem verstand. Somit blieb für die siebente Posaunenvision nur 11, 15^a. 19, ein Abschnitt, der auſser aller Proportion zu den vorangehenden Visionen stand. Nun bot sich das Stück aus J^2 11, 15^b—18 um so leichter zur Ergänzung an, als die Bedeutung desselben als Einleitung zu dem Abschnitte 14, 14—20 dem R sicher nicht deutlich war. Daſs R dort nicht die groſse Endschlacht berichtet fand, ist aus einer ganzen Reihe von oben bereits angedeuteten Gründen zweifellos: Die Messias-Erscheinung 14, 14 hielt er, wie sein Zusatz V. 17 und ἄλλος in V. 15 zeigt, für einen gewöhnlichen Engel. Die Bedeutung des Sieges 14, 20 als einer rettenden Gottesthat war ihm verschlossen, denn sonst hätte er unmöglich den dazu gehörigen Hymnus 15, 3 f. davon abtrennen und durch den Zusatz 15, 1 dem Bericht von den sieben Schalenvisionen eingliedern können. Der R hat sich offenbar keine besonderen Gedanken über die beiden symbolischen Handlungen in 14, 14—20 gemacht, denn sonst würde er diesen Abschnitt überhaupt an einer anderen Stelle gebracht, vielleicht mit der Messiasschlacht 19, 11 ff. kombiniert haben. Bei solcher Sachlage ist die Verwendung des Stückes 11, 15^b—18 in der siebenten Posaunenvision ganz begreiflich.

Man beachte übrigens, wie diese Korrektur nur eine Bestätigung des Resultates meiner Untersuchung über die Quellenschriften der Apokalypse ist, nicht aber eine Änderung, welche dasselbe irgendwie in Frage stellen könnte.

Bei **14, 2** kann man zweifelhaft sein, ob nicht die Worte: *ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης*, in dem ursprünglichen Texte von J[1] gestanden haben. Freilich kehrt diese Wendung fast wörtlich so wieder in 19, 6 zur Einleitung des Hymnus über die Erscheinung des himmlischen Jerusalem, und es würde sich daher wohl begreifen, wie der R dazu kam, jene Worte zur Einleitung des von ihm 14, 3 eingeschobenen himmlischen Lobgesanges zu verwenden. Aber andererseits begegnet eine ähnliche Wendung 1, 15 von der Stimme des Messias (*καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν*), und wenn sich 10, 3 die Stimme des brüllenden Engels in die *ἑπτὰ βρονταί* spaltet, so liegt in diesem Stücke von J[1] eine ähnliche Anschauung vor. Sollten die fraglichen Worte aus 14, 2 dem Texte von J[1] angehören, so wäre es jedenfalls noch leichter begreiflich, wie der R auf den Einfall geriet, hier den Bericht von einem himmlischen Lobgesang zu finden. Auffallend bleibt immerhin, dafs dem ersten der drei einander folgenden Engel eine Stimme gegeben wird, wie die beiden anderen sie nicht haben, obwohl ihr Ruf ebenso sehr der ganzen Welt gilt. Aber dafür könnte vielleicht ein Grund in dem Umstande erkannt werden, dafs der Engel 14, 2 aus dem Himmel ruft, während die beiden anderen über die verschiedenen Völker hinfliegen. — Auch bei 14, 5[a] kann man, wie S. 148 angedeutet ist, zweifeln, ob diese Worte nicht doch vielleicht zu J[1] gehören. Die dort ausgesprochenen Vermutungen bleiben allerdings bestehen, und der Anklang, der sich in 14, 4 nicht blofs an Joh. 10 (vgl. S. 536), sondern auch an 1 Petr. 2, 21 ff. findet, bietet einen neuen Verdachtsgrund gegen die Worte: *καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη ψεῦδος*, verglichen mit *οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ.* Dafs sich der R aber an 1 Petr. 2, 21 ff. durch den ursprünglichen Text von J[1] in Kap. 14 erinnert

fand, begreift man, wenn man beachtet, daſs in jener Stelle Christus in Anschluſs an Jes. 53 offenbar als Lamm vorgestellt wird und daſs er 1 Petr. 1, 19 ebendasselbe Attribut erhält, das 14, 5 die 144000 erhalten: *ἄμωμος*. — Daſs in 14, 9 *αὐτοῖς* statt *αὐτῷ* auf die Rechnung des R kommt, ist als selbstverständlich oben gar nicht erwähnt worden.

In **21, 9** hat, wie S. 218 gezeigt, der R seine Hand im Spiele gehabt. Ich vermute, daſs nicht bloſs *τῶν ἐσχάτων*, sondern auch die vorangehenden Worte *τῶν γεμόντων τῶν ἑπτὰ πληγῶν* auf seine Rechnung kommen. In der Parallelstelle 17, 1 finden sie sich nicht, und ihre Hinzufügung durch den R begreift sich wohl, wenn man beachtet, daſs er von 19, 9 bis 21, 8 Stücke aus den anderen Quellenschriften verwendet hat. Zudem tritt die bekannte grammatische Liederlichkeit des R hier wieder recht grell hervor; vgl. S. 485 f.

Halle a. S., Buchdruckerei des Waisenhauses.

Halle a. S., Buchdruckerei des Waisenhauses.

Oberm.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Spitta, Friedrich,

Die Offenbarung des Johannes

Halle a. S. 1889

Exeg. 1062 gb
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604718-6